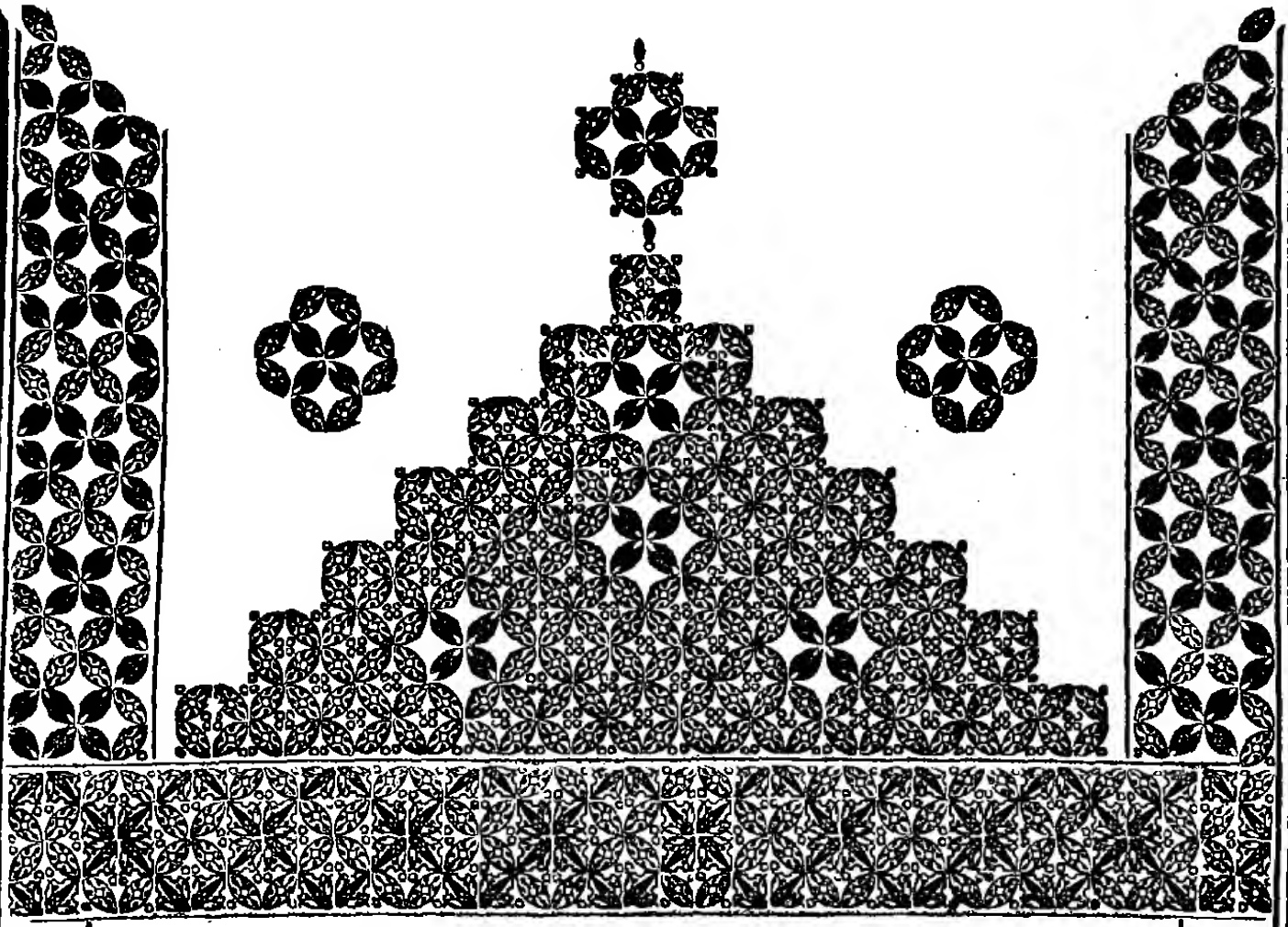


الجزء الثالث من الآيات البيّنات للشيخ الامام العلامة
المحقق المدقق الفهامة شهاب الملة والدين أحمد بن
قاسم العبادي على شرح جمع الجوامع
للإمام المحلي تغمدهما الله برحمته
وأسكنهما فسيح جنّته
آمين



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(قوله بمعنى خص) قال المحشيان وشيخنا الشهاب انه اشارة الى انه بمعنى أصل الفعل دون رعاية التكميل الذي تقتضيه هذه الصيغة غالباً (وأقول) ينبغي أن المراد ان الاولى الجمل على ذلك لانه أنسب لأنه يتعين الجمل عليه والافلامانع من بقائه بحاله لكنه وضع اصطلاحاً لقصر المذكور والمناسبة حاصله في الجملة وانما يتعين الجمل المذكور ولو أريد المعنى اللغوي للتخصيص لكانه غير مراد كما لا يخفى (قوله قصر العام على بعض افراده) أقول فيه أمران الاول انه غير مانع لشموله قصره بعد دخول وقت العمل به مع أنه نسخ لا تخصيص كما سيأتي في قول المصنف مستله ان تأخر الخاص عن العمل بالعام أي عن وقته نسخ ثم رأيت المصنف نقل هذا الايراد عن القرافي وأقره ويمكن أن يجاب بأن هذا التعريف من التعريف بالاعم وقد أجازته المتقدمون أو بان هذا قيداً محذوفاً للعلم به مما سيأتي والثاني أنه شامل لقصره على الصورة النادرة وغير المقصودة وهو الاوجه لان القصر انما يصح بدليل صحيح وترك المصنف ذلك لظهوره واذ اقام الدليل فلا فرق فما قبل كان ينبغي تقييد افراده بالغالبية ليخرج النادرة وغير المقصودة فان القصر على احدهما ليس تخصيصاً خلافاً للحنفية ولذلك ضعف تأويلهم أي امرأة فكيف يغيران وإياها فتكاحها باطل بحمله على المكاتبه أو المملوكه لانه نادر فلا يقصر عليه الحكم فمنوع ولا حاجة الى جواب البرماوى بأنه مع ندوره لادليل فيه على تخصيص العام بذلك انتهى على أن التعريف قد يكون للأفراد مطلقاً صحيحة كانت أو فاسدة كما يشير اليه المصنف في اول كتاب القياس فيجوز أن يراد هنا الاعم فلا يحتاج أيضاً على هذا الى تقييد (قوله بأن لا يراد منه البعض الآخر) ينبغي أن المراد عدم الارادة من حيث الحكم لا لاختلاف مختار المصنف الآتي في قوله والعام المخصوص عمومهم مرادتنا ولا لاحتكاكها بآثاره الآتية به ذاعلى

(التخصيص) مصدر يخص
بمعنى خص (قصر العام على
بعض افراده) بأن لا يراد منه
البعض الآخر

ان المخصوص في الحقيقة الحكم وقد يكون هذا بلا حطة غير مختار المصنف الذي سميته فلا حاجة لارادة ما ذكر (قوله ويصدق هذا بالعام المراد به المخصوص) فيه أمور الاول انه قد يقال كيف يصدق به مع قول المصنف والقابل له حكم ثبت لمتعدد وليس فيه حكم ثبت لمتعدد وقد قصر عليه ويجاب بأن المراد بقوت الحكم للمتعدد كون الحكم بحيث ثبت لافراد العام لولا التخصيص وبعبارة أخرى ثبوته باعتبار دلالة الكلام وما يفهم من ظاهره ألا ترى ان العام المخصوص لو انتهى تخصيصه الى واحد صدق عليه ذلك مع انتفاء ثبوت الحكم بالفعل للمتعدد فوزان العام الذي أريد به المخصوص في ذلك وزان المخصوص الذي انتهى تخصيصه الى الواحد والثاني ان ما ذكره من الصدق المذكور يؤيده ما نقله العضد من استدلالهم حيث قال ما نصه قالوا أي القائلون يجوز تخصيص الى واحد رابعا قال الله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم وأرادنهم بن مسمود باتفاق المفسرين ولم يعد له أهل اللسان مستهجننا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد منهما ووجدت القرينة وهو المدعى الجواب أنه غير محل النزاع فان البحث في تخصيص العام والناس ههنا ليس بعام بل للمعهود والمعهود ليس بعام لما عرفت في حد العام حيث اعتبرنا قولنا مطلقا وأخرجنا به المعهود انتهى فقوله قالوا الخ صريح في جعلهم مثل هذا من قبيل التخصيص واما رده هذا الدليل بالجواب الذي ذكره فيمكن دفعه بأن كونه هنا للمعهود لا يمنع كونه موضوعا للعموم وانه قصر هنا على بعض افراده ولا معنى للتخصيص الا قصر ما وضع للعموم على بعض افراده ولم يعتبر المصنف في حد العام ما يخرج المعهود والحاصل ان قصره على بعض الافراد بقرينة العهد كقصره عليه بقرينة أخرى اذ هما في المعنى واحد وهو ارادة البعض فقط للحكم بقرينة على أنه لو تم هذا الرذل يمنع أصل الاستدلال لانه اذا صح ارادة الواحد منه بطريق العهد صح ارادته منه بطريق طريق العهد اذ لا فرق في المعنى مع أن المولى سعد الدين قال في قوله انه للمعهود ما نصه يبقى البحث في صحة اطلاق الناس المعهود على واحد انتهى والثالث ان شيخ الاسلام قال ان هذا مخالف لقول شيخه البرماوى ان المراد من قصر العام قصر حكمه لا قصر لفظه لانه باق على عموميه فيخرج العام المراد به المخصوص فانه قصر دلالة لفظ العام لا قصر حكمه اى فقط قال وقد يقال لا مخالفة قال شارح نظر الى الظاهر وشيخه الى المعنى انتهى (وأقول) كأن مراده بقصر اللفظ الذي نفاها ارادة استعماله في فرد معين من مدلوله كما في العام الذي أريد به المخصوص ويبقائه على عموميه ارادة عموميه فيكون موافقا لقول المصنف الاتى والعام المخصوص عموميه مراد تناولا لاحكام الخ على ما فيه مما سيعلم لا مجرد دلالة على العموم لان العام وان استعمل في معين مع القرينة لا تنتفى دلالة على العموم وكان مراد الشيخ بالظاهر الذي قال ان الشارح نظر اليه مجرد دلالة اللفظ على العموم وان لم ترد بالمعنى الدلالة المرادة وأما مخالفة الشارح لقول شيخه المذكور فيجيب عنها بأنه لا يلى بها فانه غير متعبد بأقوال شيخه نعم يلزم مما قاله الشارح مع مقابلة المصنف العام الذي أريد به المخصوص بالعام المخصوص الدالة على ان الاول ليس من العام المخصوص أن يوجد التخصيص ولا يوجد العام المخصوص فلا يصدق على اللفظ الذي أريد به ذلك المخصوص أنه مخصص والادخل في العام المخصوص مع أنه مقابل له على هذا التقدير فيحقق مبدأ الاشتقاق مع انتفاء المشتق وهذا وان أمكن في الاصطلاحيات

ويصدق هذا بالعام المراد
به المخصوص **العام**
المخصوص

لمكنه يستبعد * والرابع ان شيخ الاسلام قال وقوله ويصدق الاولى فصدق بالفناء لان قوله بان
 لا يراد منه البعض الاخر تفسير الكلام المصنف فصدق بما قاله انتهى ويمكن أن يجاب بان هذا
 التفسير لما يتعين لان يتفرع عليه الصدق المذكور لاحتمال أن يعتبر مع عدم ارادة البعض
 الاخر من حيث الحكم ارادته من حيث التناول فلا يشمل العام الذي أريد به الخصوص عدل
 عن فاء التفريع الى الواو وأشار بما ذكره الى ان عدم ارادة البعض الاخر من حيث الحكم
 أعم من أن يراد من حيث التناول أولا (قوله وعدل كما قال عن قول ابن الحاجب مسمياته
 لان مسمى العام واحد وهو كل الافراد) فيه أمران * الاول ان شيخنا الشهاب أورد انه اذا
 كان مسمى العام واحدا فقد يشكك بأنه يلزم حينئذ ان دلالة على بعض المسمى تضمن وقدمتها
 مطابقة انتهى وهو ايراد حسن ويمكن أن يجاب عنه بمنع اللزوم المذكور فانه لم يوجب هذا
 شرط دلالة التضمن لان دلالة اللفظ على جزء المعنى في ضمن دلالة على الكل حتى لو دل على
 الجزء استقلالا لم تكن دلالة التضمن كما تقر في محله والعام دلالة على كل واحد من متقله لاني
 ضمن دلالة على المجموع فليست هذه الدلالة من دلالة التضمن في شيء والثاني ان الكوراني قد
 بالغ هنا في اعتراض كلام المصنف والشارح حيث قال مانصه وانما عدل عنه المصنف على ما في
 بعض الشروح لان مسمى العام واحد وهو كل الافراد وهذا هو المراد بالسميات هو
 الاحاد التي اشتركت في أمر كالرجال مثلا فانها مشتركة في معنى الرجل فهي سميات ذلك الأمر
 المشتركة فيه لا سميات العام ولذلك يصدق على كل واحد من تلك الاحاد أنه ذلك الأمر المشترك
 مع توجه الاعتراض على عبارة المصنف من وجهين أحدهما أن المتبادر من الافراد هي الجزئيات
 كزيد وعمر وخالد فانها افراد الانسان أي جزئياته في صدق على كل واحد ان كان بخلاف
 العام فانه لا يصدق على تلك الافراد الثاني ان افراد الجمع المستغرق هي المجموع لا الواحدان فيلزم
 أن يكون معنى العموم في الرجال تناوله جميع المجموع لا الواحدان والمصنف لم يقل به وان صار
 الى التحويل بان المراد هي الاحاد باعتبار أمر اشتركت فيه على ما ذكرناه في توجيه كلام
 الشيخ فلا وجه للعدول عنه انتهى (وأقول) اما نيته توجيه العدول بما ذكر الى بعض الشروح
 كما هو صريح عبارته كما ترى فهو خلاف الصواب فان هذا التوجيه للمصنف نفسه فكان
 اللائق نسبته اليه كما نسبه اليه الشارح المحقق بقوله كما قال أي في منع الموانع وان ذكره
 الزركشي من غير عزو اليه فان نسبة القول لقائله هو المناسب لان نيته لما كرهه عنه صريحا
 أو معنى وأما رده التوجيه المذكور بانه وهم فهو الوهم بلا خفاء وذلك لانه علل كونه وهم
 بقوله لان المراد بالسميات هي الاحاد التي اشتركت في أمر الخ ولا يفتي ان حاصله ان المراد
 بالسميات هي الاحاد التي بينها قدر مشترك وانها سميات لذلك القدر المشترك لا سميات
 لنفس العام ولا يفتي ان هذا لا يرد التوجيه المذكور لان حاصله ان ظاهر عبارة ابن الحاجب
 فاسد لانها تدل على ان للعام سميات مع انه ليس له الاممى واحد فمن العدول عنها الى
 ما لا يدل على ذلك ومعلوم ان هذا لا يندفع بكون المراد بالسميات الاحاد المذكورة وانها
 سميات للقدر المشترك بينها لانفس العام لان ارادة ذلك مع ما فيه مما سبق علم لا يمنع كون ظاهر
 العبارة تعتد المسمى مع أنه ليس كذلك فان أراد به هذا الكلام الطعن في نفس التوجيه وفي ان

وعدل كما قال عن قول ابن
 الحاجب مسمياته لان
 مسمى العام واحد وهو كل
 الافراد

مسمى العام واحد وفي أن ظاهر عبارة ابن الحاجب تعدده فهذا طعن باطل لا يخفى بطلانه على
 عاقل فان كون ظاهر عبارة ابن الحاجب ما ذكره لا يسع عاقلًا إنكاره إذ لا يفهم عاقل من
 قولنا مسميات العام غير تعدد المسمى له وكذا كون مسمى العام واحدًا لأن مسمى اللفظ هو
 معناه وما أريد به ومعنى العام وما أريد به كل الأفراد قطعًا لبعضها بدليل ما يأتي من أن العام
 المنصوص مجاز عند الأكره ومن نص على أنه واحد وهو كل الأفراد إلا ما بالجليل الشمس
 الأصفهاني في شرح المحصول وإن أراد به توجيه عبارة ابن الحاجب وتأويلها بحيث تصح كما
 يدل عليه قوله كما ذكرناه في توجيه كلام الشيخ يعني ابن الحاجب فنقول أما أولًا فلا يخفى ما في
 هذا التوجيه من التعسف والتعسف لأنه ما لا يريده أن القدر المشترك ترك بين تلك الآحاد هو
 مسمى العام أولًا فإن أراد الأول لزوم مع الاحتياج لتقدير المضاف وأن المعنى مسميات مسمى
 العام كون مدلول العام كليًا لا كلمة وهو خلاف المنصور عند المصنف وغيره كما تقدم وأخراج
 المسميات عن المعنى المفهوم منها إلى ما لا يفهم منها فان المفهوم منها معاني الشيء وقد أريد بها
 على هذا التقدير جزئيات الشيء وجزئيات الشيء ليست معاني له إلا بغاية التعسف والتجاوز وقد
 جعلها العبد على هذا المعنى كما قال الكمال وحملها العبد على جزئيات المسمى كما يؤخذ من
 حواشي المولى سعد الدين انتهى وإن أراد الثاني لزوم كون إضافة المسميات إلى العام لغوا
 لا معنى لها وأخراج المسميات عن معناها المفهوم منها إلا بغاية التعسف والتجاوز كما قرر ويكفي
 في قباحتها هذا الوجه أن حاصله حمل مسميات العام على مسميات غير العام وغير مسمياتها وأما ثانياً
 فغاية الأمر تصحيح العبارة بهذا التأويل ومعلوم أن تصحيحها بالتأويل لا يمنع فساد ظاهرها
 ولا حسن العدول عما هو فاسد الظاهر فان قيل سلمنا جميع ذلك لكن في تعبير المصنف بالأفراد
 خلل كما بينه الكوراني قلت هذا شيء آخر لم يعتبره فيما استدلل به على زعمه الوهم ولا في توجيه
 عبارة ابن الحاجب ومع ذلك سنبين اندفاعه وأما ما زعمه من توجيه الاعتراض على عبارة
 المصنف من الوجهين اللذين ذكرهما فيندفع كل منهما بأن المصنف أراد بالأفراد الآحاد وهو
 إطلاق شائع في الفن وليس في هذا تأويل خلافا لما زعمه لأن الإطلاق بمعنى شائع في الفن
 لا تأويل فيه بل كلام المصنف دال عليه كقوله والقابل له حكم ثبت المتعدد إذ لا يتبادر من
 المتعدد إلا الآحاد وقوله والحق جوازها إلى واحد فإنه ظاهر في أنه المراد بالفرد ولا يلزم على
 هذا عدم الاحتياج إلى العدول كما توهمه لأن محذور العدول عنه من فساد ظاهره بدلالة على
 تعدد مسمى العام مع أنه ليس كذلك غير موجود في العدول إليه فالعدول محتاج إليه للخلاص
 من هذا المحذور وأما ما زعمه على عبارة المصنف فقد علم اندفاعه ولو سلم فذاك المحذور أخس
 فلذلك حسن العدول للخلاص منه وإن فرض لزوم محذور أخف فليست أمثلة (قوله والقابل له
 حكم ثبت المتعدد) فيه أمور الأول قال الكوراني يريد أن المقصود في الحقيقة هو الحكم
 المتعلق بالمتعدد إذ ذر بماتوهم أن الرجال في قولك جاءني الرجال هو المقصود نظراً إلى ظاهر
 تعريف التخصيص بأنه قصر العام على بعض أفرادها ولولا ما نقل عن المصنف كان يمكن حمل
 كلامه هذا على ما يشمل أسماء العدد إذ المتعدد صادق على العام وعلى أسماء العدد انتهى
 (وأقول) كأنه أراد بما نقل عن المصنف ما في منع الموانع فإنه يقتضي إخراج أسماء العدد حيث

(والقابل له) أي للتخصيص
 (حكم ثبت المتعدد)

قال فان قلت فاسماء العدد لا تقبل التخصيص مع انها حكم ثبت لمتعدد ولئن قلتم انها تقبل
التخصيص لزم أن تكون عامة فيبطل قولكم في حد العام من غير حصر قلت مدلول أسماء العدد
واحد لا متعدد فان التعدد في المعدود لا في اسم العدد انتهى لكن فيما ذكره سؤالاً وجواباً
من النظر ما لا يخفى أما الأول فلاقتضائه عدم قبولها التخصيص مع أن كلام العضد كابن
الحاجب وغيره مصرح بقبولها التخصيص حيث قال التخصيص كما يطلق على قصر العام على
بعض مسمياته فقد يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وإن لم يكن عاماً وذلك كما يطلق على
اللفظ كونه عاماً لعدد مسمياته مثله عشرة يقال له عام باعتبار آحاده فإذا قصر على خمسة
بالاستثناء عنه قيل قد تخصص انتهى ولا يخفى أن كلام هؤلاء إنما هو في التخصيص اصطلاحاً
فهو إطلاق آخر لكنه قليل كما يفهمه على قلته التعبير بقدر وقد يكون كلام المصنف هذا باعتبار
الإطلاق الأكثر وأما الجواب فاختلف له ظاهراً لأن كون مدلول اسم العدد واحداً لا ينافي أنه
ذو آحاد يدخلها التخصيص كما في العام فان مدلوله واحد كما تقدم عنه ومع ذلك يدخله
التخصيص لكونه ذا آحاد وأما قوله فان التعدد في المعدود لا في اسم العدد فان أراد باسم العدد
اللفظ كلفظ عشرة وبالمعدود معناه كجملة الآحاد المخصوصة ففيه أن تعدد اللفظ غير معتبر هنا
ولامدخل له فيما نحن فيه أو أراد باسم العدد مسماه بمعنى جملة الوحدات المخصوصة
وبالمعدود محل تلك الوحدات كالرجال ففيه أن وحدته لا تنافي كونه مركباً من آحاد يدخلها
التخصيص إذا تقرر ذلك فيمكن حمل التعدد في عبارة المصنف على ما يشمل أسماء الأعداد وان
خالف ما تقرر عنه لأن هذه العبارة عبارة القوم وبيان لاصطلاحهم ولم يثبت عنه مخالفتهم فيه
فإن بقي جهلها على ما وافق ما صرحوا به وإن فهم هو خلاف ذلك وكلام الشارح المحقق الحلي
صالح للعمل على ما يشمل أسماء العدد حيث قال فيه بهذا على أن المخصوص في الحقيقة الحكم
وأن المراد بالعام هنا ما هو أعم من المحدود بما سبق انتهى فان أراد الكوراني بما أشار
إليه من أنه لا يمكن حمل كلام المصنف على ما يشمل أسماء العدد لما تقرر عنه التعريض بالشارح
المحقق حيث صدقت عبارته بأسماء العدد فلا التفتات إليه ولا تعويل عليه لاتباع ما صدقت
به عبارته خصوصاً مع ضعف جواب المصنف كاتين وأيضاً فان اختص التخصيص بالعام
الحقيقي عند المصنف لزم استدراك هذه الجملة لعدم الحاجة إليها فان المتبادر من قصر العام
قصر حكمه واللام يكن التعريف تاماً ولو سلم لزم استدراك قوله ثبت لمتعدد وكان يكفيه أن
يقول والقابل له الحكم لأن من لازم الحكم في العام الحقيقي ثبوته لمتعدد وان لم يختص بالعام
الحقيقي فلا وجه للفرق بين أسماء العدد وغيرها مما ليس به عام حقيقي لا يقال عبارة الشارح
المحقق لا تصلح لشمول أسماء العدد لقيوده بالعام حيث قال وان المراد بالعام هنا وأسماء
العدد لا عموم لها لانا نقول حيث لم يرد العام المحدود بما سبق لم يتجه أن يراد به إلا العام بمعنى
مطلق المتناول للمتعدد وأسماء العدد كذلك ولا يخفى أنه حيث لم يختص التخصيص بالعام
المحدود بما سبق فلا بد في عدم اختصاصه أيضاً بقصر المتعدد لفظاً كما أفاده الشارح ولا يلزم
من أن العام من عوارض الالفاظ كون التخصيص كذلك ومن هنا ينظر فيما ذكره شيخ
الاسلام من أن التخصيص اصطلاحاً خارج العموم وأنه لو قال له على عشرة لا خمسة مثلاً لا يسمى

قوله فلا عموم الخ في هامش
نسخة بخطه فيه نظر

تخصيصاً ومن اعتراضه على قول الشارح لفظاً ومعنى بأن المناسب لكلام المصنف السابق
واللاحق الاقتصار على لفظاً إلى آخر ما أطال به * والامر الثاني قال شيخنا الشهاب قوله متعدد
أي ولو أجزاء بقرينة ما يأتي بعد أوراق من قوله وأما مثل حتى مطلع الفجر فلحقق العموم
يعنى في أجزاء الدلالة كناية عليه الشارح هناك انتهى (وأقول) مجرد هذا ليس فيه إفصاح
بدخول التخصيص في ذى الأجزاء لكنه يشعر به كما يصحح به ما يأتي عن المختصر وغيره وفي
شرح الزركشي فلا يجوز التخصيص في الأفعال لأنه لا يدخلها عموم والتخصيص فرع العموم
وكذلك النص فالواحد لا يجوز تخصيصه لأن التخصيص إخراج بعض من كل ولا يعقل ذلك
في الواحد واعتراض القرافي بأن الواحد يندرج فيه الواحد بالشخص وهو يصح إخراج بعض
أجزائه لصحة قوله رأيت زيدا وتريد بعضه وان تعذر إخراج بعض الجزئيات فينبغي التخصيص
انتهى ما في الزركشي ولعل مراده الأفعال المثبتة لما تقدم من عموم المنقبة وفي المختصر ولا
يستقيم تخصيص الأفعال يستقيم توكيده بكل انتهى وعبارة العضد واعلم أن التخصيص باي
تفسير فسرناه من التفسيرين فلا يستقيم ولا يمكن الأفعال كدبكل وهو ذى أجزاء يمكن
افتراقها حقيقة نحو الناس كلهم أو حكماء نحو الجارية كلها وذلك ليكون له بعض يمكن القصر
عليه ولأن التأكيدي بكل انما هو لدفع توهم ارادة القصر وكون الظاهر مجوزاً أو سهواً فتلازما
انتهى وقوله فتلازماً أي جوازاً التأكيدي بكل وامكان القصر على البعض سواء أريد قصر العام
أو قصر اللفظ وهو المراد بالتفسيرين قال السعد وهذا يشكك بمثل ما رأيت أحداً فإنه يصح
التخصيص ولا يصح التأكيدي بمثل أكلت الرقيق كله فإنه يصح التأكيدي ولا يصح التخصيص
بالتفسير الأول وكأنه أراد التلازم بين التأكيدي بكل والتخصيص بأحد التفسيرين لا بكل منهما
وحينئذ يدفع الإشكال الثاني انتهى * والامر الثالث قال شيخنا الشهاب أيضاً جعل العضد
القابل له أما الحكم أو الدلالة مع الحكم انتهى وأشار إلى ما شرحه السعد من كلام العضد
بقوله يعنى أن مثل اقتلوا الكافرين الأهل الزمة المراد بالكافرين جميع الكفار ليصح
إخراج أهل الزمة فيتعلم الحكم فيكون القصر على البعض باعتبار الحكم فقط وفي مثل
اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا أهل الزمة يتبين أن المراد بالكافرين غير أهل الزمة خاصة فيكون
القصر على البعض باعتبار الدلالة والحكم جميعاً ويكون معنى القصر في الأول أن اللفظ الذي
يتناول جميع المسميات قد اقتصر الحكم على بعضها وفي الثاني أن اللفظ الذي كان يتناول
الجميع في نفسه قد اقتصر دلالة على البعض خاصة وحينئذ يدفع ما يتوهم من أن اللفظ أن
كان على عموم فلا قصر وان وجدت قرينة صارفة عنه فلا عموم فلا قصر انتهى وكان وجه
اعراض المصنف عن ذلك والاقتصار على الحكم لما يأتي في كلامه من إطلاقه أن العام
المخصوص عمومه مراد تناولاً لا حكماً مع أن المقصود بالذات قصر الحكم (قوله لفظاً ومعنى)
أقول قد تستشكل هذه التفرقة بأن المتعدد لفظاً لا يظهر إلا أن المراد به المتعدد الذي دل اللفظ
عليه بأن يدل اللفظ على متعدد والمفهوم كذلك لأنه مدلول اللفظ كما يدل عليه تعريفه بأنه ما دل
عليه اللفظ لافي محل النطق اللهم إلا أن يجاب بأنه أراد بالمتعدد لفظاً ما دل عليه اللفظ بالمنطوق
ثم رأيت شيخنا الشهاب فسر قوله لفظاً بقوله أي بأن كان اسم المتعدد مافوظاً به انتهى

لفظاً ومعنى كالمفهوم

قوله فلا عموم الخ في هامش
نسخة بخطه فيه نظر

وهو اذ ما قلناه فليتامل (قوله به هذا على ان المخصوص في الحقيقة الحكم) فيه امران
 * الاول قال الكمال أى في العام المخصوص فتخصيصه في الحكم قصر الحكم على بعض افراد
 العام أما العام المراد به المخصوص فان القصر فيه قصر دلالة لفظ العام لا قصر حكمه فقط الخ
 (وأقول) ما أطلقه في العام المخصوص يوافق اطلاق ما يأتي من قول المصنف عمومه مراد تناولا
 لاحكام دون ما تقدم عن العضد والسعد وأما ما ذكره في العام الذي أريد به المخصوص ففيه
 بحث لان غاية ما في الباب انه مجاز وقد صرح حواييقه دلالة المجاز على معناه الحقيقي ويجاب بأنه
 أراد بقصر الدلالة فيه عدم ارادتها وان كانت متحققة على وفق ما يأتي فيه في كلام المصنف
 الآتي وحينئذ فيجوز أن يريد الشارح بقوله في الحقيقة ان المخصوص بالذات والقصد
 الاولى هو الحكم وأما الدلالة بحسب القصد ففيها تفصيل فلا اشكال عليه * والثاني ان الموافق
 لما يأتي في تقرير قول المصنف والاستثناء من النفي اثبات وبالعكس أن المراد بالحكم هنا المحكوم
 به (قوله ما هو أعم من المحدود) أى وذلك الأعم هو المعنى العام الشامل للفظ والمعنى وللعام
 بالمعنى المحدود فيما سبق وغيره ومنه أسماء العدد على ما تقدم (قوله والحق جوازه) أقول هو
 على حذف المضاف أى جواز انتهائه فالتمهيد على ما بالحق هو المضاف المحذوف ويجوز جعل الجار
 والمجرور حالا من الهاء في جوازه متعلقا بتمهيد محذوف (قوله ان لم يكن لفظ العام جمعا) أقول
 يدخل فيه نحو لقيت كل رجل في البلد وأكث كل رمانة في البستان لان لفظ العام هنا ليس
 بجمع لا يقال بل هو جمع في المعنى لشموله لانه لو صح هذا دخل جميع ألقاظ العموم كمن والرجل
 في قوله ان كان جمعا وهو باطل قطعاً وحينئذ فيتمضي اطلاقه جوازا لتخصيص هنا الى الواحد
 ولا يخفى بعده وفي العضد كابن الحاجب وغيره استدلالا على مختاره في التخصيص ما نصه انما لو
 قال قتل كل من في المدينة ولم يقتل الا ثلاثة عدل لا غيا محطنا انتهى ثم رأيت في التلويح ما نصه
 والبستان ولم ياكل الا ثلاثا وكذا الوفاك كات كل رمانة في البستان
 وفسره بثلاثة فقال أردت زيدا وعمرا وبكرا عدل لا غيا محطنا انتهى ثم رأيت في التلويح ما نصه
 والثالث أى من وجوه النظر أن من قال لقيت كل رجل في البلد وأكث كل رمانة في البستان
 ثم قال أردت واحدا عدل لا غيا عرفا وعقلا ثم أجاب عن هذا بان الكلام في الصحة لغة انتهى
 وحاصله كما في الحواشي الخسروية ان الكلام هنا في الصحة لغة ولا ينافيها عدم الصحة عرفا
 وعقلا لكنه انما يستقيم اذا لم يرد بالعرف المذكور في النظر عرف اللغة بل مطلق العرف انتهى
 (قوله والى أقل الجمع ثلاثة أو اثنين ان كان جمعا) أقول فيه أمور * الاول انه شمل اطلاقه جمع
 الكثرة وهو واضح على ما تقدم عن الاصطهاني والتفتازاني وأما على اطلاق غيرهما فهو محل
 نظر فيصقل أن يتقيد هذا بجمع القلة ويتقيد انتهاء التخصيص في جمع الكثرة باحد عشر ويحتمل
 أن لا فرق كما هو ظاهر اطلاقه نظرا لما شاع في العرف من اطلاق جمع الكثرة على ثلاثة فاكثر
 كما تقدم عن المصنف * والثاني ان هذا الحكم لا يتقيد بخصوص الجمع بل مثله في ذلك اسم الجمع
 ولهذا قال شيخ الاسلام في معنى الجمع اسم جمع كنساء وقوم ورهط انتهى وحينئذ يشكل
 امتناع تخصيصه الى الواحد مع ادخال العام الذي أريد به المخصوص في تعريف التخصيص كما
 تقدم ونعميلهم له بقوله تعالى الذين قال لهم الناس أى نعيم بن مسعود وقوله تعالى أم يحسدون

نعم به هذا على ان المخصوص
 في الحقيقة الحكم وأن
 المراد بالعام هنا ما هو
 أعم من المحدود بما سبق
 فالتمهيد لفظا نحو فاقتلوا
 المشركين وخص منه
 الذي ونحوه ومعنى
 كفهوم فلا تقل لهما أف
 من سائر أنواع الايذاء
 وخص منه حبس الوالددين
 الولد فانه جائز على ما صححه
 الغزالي وغيره (والحق
 جوازه) أى التخصيص
 الى واحد ان لم يكن لفظ
 العام جمعا) كمن والمفرد
 المحلى باللام (والى أقل الجمع)
 ثلاثة أو اثنين (ان كان
 جمعا كالمسلمين والمسلمات
 وقيل) يجوز الى واحد
 (مطلقا) نظرا في الجمع الى
 أن افراده آحاد كغيره (وشد
 المنع) الى واحد (مطلقا)
 بان لا يجوز الا الى أقل
 الجمع مطلقا

الناس أي رسول الله فقد جازا التخصيص إلى الواحد في اسم الجمع المساوي للجمع في هذا الحكم
 اللهم إلا أن يجاب بأن الكلام كله في العام الخصوص لا في الذي أريد به الخصوص لكن لابد من
 فرق واضح من جهة المعنى ويحتمل أن اسم الجنس الجمعي كالسكك كالمجمع أيضا والثالث أن قضية
 كلامه امتناع الانتهاء إلى ما دون أقل الجمع وإن قلنا أن أفراد الجمع العام آحاد وبصرح به
 قول السارح الآتي نظرا في الجمع إلى أن أفراده آحاد كغيره وكان وجهه المحافظة على معنى
 الجمعية المعبرة في الجمع فليست بالواحد والرابع أن الزركشي قال وهذا التخصيص للنفصال الشاشي
 قال المصنف وما أظنه يقول به في محل تخصيص ولا يخالف في صحة الاستثناء إلا كثر إلى الواحد
 بل الظاهر أن قوله مقصور على ما عدا الاستثناء من التخصيصات بدليل احتياج بعض أصحابنا
 عليه بقول القائل على عشرة الاتسعة ويحتمل أن يعنى الخلاف إلا أن الظاهر خلافه (قلت)
 الاستثناء أن كان من جمع أو ما في معناه كالقوم فهو يشترط اسم الجمع كما صرح به وإن كان فيه
 عدد فليس الكلام فيه إذ لا عموم انتهى كلام الزركشي وفي كذا شقي اعتراضه نظرا ما الأول
 فقد افاد كلام المصنف كإن الحاجب وغيره الاتفاق على جواز التخصيص إلى الواحد في
 الاستثناء ومثل ما روى الناس إلا الجهال وإن كان العالم واحد حيث قال القائلون بجواز
 التخصيص إلى واحد قالوا لأنه يجوز أن كرم الناس إلا الجهال وإن كان العالم واحد اتفاقا
 والجواب أن عموم قولنا لا يجوز تخصيص العام إلى الواحد مخصوص بالاستثناء ونحوه أعني
 بدل البعض أي مخصوص بسبب إخراج الخصوص بالاستثناء ونحوه منه وأنا قد استثنيناها
 عن الكلية المدعاة فلا يمكن إلزامهم ما والفرق قائم وسيأتي ومثل بدل البعض قبل ذلك بقوله
 اشترت العشرة أحدها انتهى والناس وإن لم يكن جمعا فهو اسم جمع وحكمهما واحد هنا
 ولهذا قال في التلويح والمختار عند المصنف أن العام أن كان جمعا مثل الرجال والنساء أو في معناه
 مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه إلى الثلاثة تفرعا على أنه أقل الجمع فالتخصيص إلى ما دونها
 يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وإن كان مفردا الرجل أو في معناه كالنساء
 في لا تزوج النساء يجوز تخصيصه إلى الواحد لأنه لا يخرج بذلك عن الدلالة على المفرد على ما هو
 أصل وضع المفرد انتهى ثم نظري في حمل الجمع على المفرد في مثل لا تزوج النساء أنه ما يكون عند
 تعذر الاستغراق وحينئذ فلا عموم فلا تخصيص ثم اجاب بأن المتعذر حمل اللام على الاستغراق
 فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الأفراد فيصير المعنى لا تزوج امرأة وهو معنى
 العموم والاستغراق في النفي انتهى وأما الثاني فقوله فليس الكلام فيه ممنوع بل الكلام فيما
 يشمله كما بصرح به قول المصنف والقابل له حكم ثبت لمتعدد وما تقرر في الكلام عليه (قوله)
 وقيل بالمنع إلا أن يبقى غير محصور) فيه أمران الأول قال الكمال هو ما صححه الإمام الرازي
 والبعضاوى انتهى (واقول) عبارة المحصول ومنع أبو الحسين ذلك أي الانتهاء في التخصيص إلى
 الواحد من جميع الفاظ العموم وأوجب أن يراد بها كثرة وإن لم يعلم قدرها ثم قال وهو الأصح
 ثم وجهه بأن الرجل لو قال أكلت كل ما في الدار من الرمان وكان فيها ألف رمانة وكان قد أكل
 رمانة واحدة أو ثلاثة عابه أهل اللغة ولو قال كل من دخل داري أكرمه ثم قال أردت به زيد
 وحده عابه أهل اللغة انتهى ولم يتعرض المصنف في شرحه ما تفسيرا المتعذر

(وقيل بالمنع إلا أن يبقى غير
 محصور) فيجوز حينئذ (وقيل
 إلا أن يبقى قريب من مدلوله)
 أي العام قبل التخصيص
 فيجوز حينئذ

المذكورة وعبر في المنهاج بقوله يجوز التخصيص ما بقي غير محصور وقال الاستاذ في شرحه
 اختلفوا في ضابط المقدار الذي لا بد من بقاءه بعد التخصيص فذهب أبو الحسين الى انه لا بد من
 بقاء جمع كثير سواء كان العام جمعا كالرجال أو غير جمع كن وما واين ثم قال وهذا المذهب نقله
 الامدي وابن الحاجب عن الاكثرين واختاره الامام واتباعه واختلفوا في تفسير هذا
 الكثير ففسره ابن الحاجب بأنه الذي يقرب من مدلوله قبل التخصيص ومقتضى هذا ان يكون
 اكثر من النصف وفسره المصنف بان يكون غير محصور انتهى والثاني ان مقتضاه اطلاق المنع
 اذا كان افراد العام محصورة في الواقع كرجال البلد وهم مائة أو خمسون مثلاً (قوله
 والاخيران متقاربان) اقول فيه بحث لانه اذا كان مدلول العام في الواقع مائة الف مثلاً كما
 لو قيل جاءني رجال البلد وكان عدتهم في الواقع ذلك وخص الى ان بقي الثلث مثلاً او القان
 صدق اول الاخيرين دون ثانيهما اذا الباقى غير محصور وليس قريبا من مدلول العام هذا ان
 اريد بغير المحصور معارف الفقهاء في نحو محرمات النكاح فان اريد به ما لا يتناهى وكان
 مدلول العام متناولا لاناوع كل منها لا يتناهى وخص منه الى ان بقي نوع واحد كمالو كان العام
 افظ المعلومات مما في السماء والارض وما بينهما سواء الموجود منها خارجا وغيره وخص الى
 ان بقي نوع واحد من تلك الانواع كنوع الانسان مطلقا سواء الموجود منه وغيره صدق أيضا
 اولهما دون ثانيهما اذا النوع الباقي غير محصور وليس قريبا من المدلول ولو كان المدلول في الواقع
 مائة وخص الى ان بقي مائة مثلا صدق ثانيهما دون أولهما اذا الباقي قريب من المدلول وهو
 محصور ولو كان المدلول في الواقع مائة ألف فخص الى ان بقي ثمانون القاسم مثلا صدق جميعا اذا
 الباقي قريب من المدلول وهو غير محصور وقضية ذلك ان بينهما ماعموما وخصوصا من وجه
 فكيف يكونان متقاربين اللهم الا ان يريد انهما متقاربان في الجملة بمعنى انهما قديمتقاربان
 (لا يقال) لا يتصور ان يكون الباقي محصورا لان العام يتناول جميع الافراد الممكنة وهي
 لا تتناهى (لانا نقول) لو صح اعتبار هذا المعنى لم يصح تقييد ما قبل الاخير بغير المحصور اذا الباقي
 على هذا التقدير لا يكون الا غير محصور فلا معنى للتقصيل ثم رأيت السكالك قال عبر شيخه
 البرماوى بذلك أي بانهم مائة متقاربان ثم وجهه بما يقتضى اتحادهما فقال اذا المراد بكونه يقرب من
 مدلول العام ان يكون غير محصور فان العام هو المستغرق لما يصلح له من غير محصور فهو بمعنى ان
 يبقى غير محصور والتعليل مأخوذ من الركشي لكنه لا يثق بقوله ان الظاهر اتحادهما انتهى وفيه
 نظر ظاهر ويخالفه قول المولى سعد الدين مانصه قد فسر وهى القريب من مدلوله بما فوق
 النصف ولا خفاء في امتناع الاطلاع عليه الا فيما يعلم عدد افراد العام انتهى (قوله والعام
 المخصوص عمومه مراد تناولا لاحكاما) اقول لم يزل يشك كل على تجزم المصنف به ذامع حكايته
 الخلاف الا في انه حقيقة أو مجاز وذلك لان قضية ان عموم مراد انه مستعمل في جميع
 افراد الذي هو تمام معناه وان كان الحكم خاصا ببعضها فان ذلك لا ينافي انه مستعمل في جميع
 معناه كما لم يمسس بقى كلام السعدى في القصر حكما لدلالة وسأبقى الكلام عليه واذا كان
 مستعملا في جميعها وجب ان يكون حقيقة لانه اللفظ المستعمل في معناه الموضوع له وهذا
 كذلك على هذا التقدير فكيف مع الجزم بذلك يمكن الاختلاف في انه حقيقة او مجاز مع ان من

والاخيران متقاربان (والعام
 المخصوص عمومه مراد تناولا
 لاحكاما) لان بعض الافراد
 لا يشمله الحكم نظر للمخصص
 (و) العام (المراد به
 المخصوص ليس) عمومه
 (مرادا) لاحكاما ولا تناولا

لازم كونه مجازا ان لا يكون مستعملا في جميع افراده وكيف مع ذلك يعمل الشارح كونه حقيقة بما عمل به الظاهر في ان اللفظ لم يستعمل الا في بعض افراده واما ما عساه يقال في دفع هذا الاشكال من ان كون عومومه مرادتنا ولا غير استعماله في جميع معناه فلا يلزم كونه حقيقة فهو في غاية البعد بل لا يكاد يصح اذ لا معنى لكون العموم مرادتنا ولا الا انه اريد تناول اللفظ لجميع معناه وهذا هو عين استعماله في جميع معناه وكذا ما عساه يقال من ان المراد بكون العموم مرادتنا ولا مجرد دلالة اللفظ على جميع معناه لان هذا القدر متحقق في العام الذي اريد به الخصوص اذ المجاز دال على معناه الحقيقي وان اريد منه غير بقرينة اذ الصحيح عدم توقف الدلالة على الارادة كما تقرر في محله فلا يصح الفرق بينهما مع انه لا وجه على هذا التقييده بالارادة حيث قال عومومه مرادتنا ولا ثم ظهر لي في الجواب عن هذا الاشكال ان المراد بكون عومومه مرادتنا ولا انه مستعمل في جميع معناه كما يشعر بذلك قوله في العام المراد به الخصوص بل كلى استعمال في جزئي الا ان كون عومومه كذلك بهذا المعنى شئ ذهب اليه تبعالوالده لا منقول الاصوليين ومما يدل على ذلك قول الزركشي اخذ من المصنف مانصه اعلم ان البحث عن التفرقة بين العام المخصوص والعام الذي اريد به الخصوص من مهمات هذا العلم ولم يتعرض له الاصوليون وقد كثرت بحث المتأخرين فيه ومنهم والد المصنف وقد فرق بان العام المخصوص هو ان يراد معناه في تناول لكل فرد لكن يخرج عنه بعض افراده فلم يرد عومومه في الكل حكما لقرينة التخصيص والعام المراد به الخصوص هو ان يطاق اللفظ العام ويراد به بعض ما يتناول فلم يرد عومومه لا تناولا ولا حكما بل هو كلى استعمال في جزئي ولهذا كان مجازا قطعنا ما فيه من نقل اللفظ عن معناه الى غيره واستعماله في غيره موضوعه وهذا اذا قلنا ان العام لا يدل على افراده دلالة مطابقة فان قلنا لا يدل لم يتجه القول بانه استعمال في غير موضوعه بل هو استعمال مشترك في احدى معنييه وهو استعمال حقيقي انتهى كلام الزركشي وقوله يخرج عنه بعض افراده أي عن حكمه لا عن استعماله بدليل قوله فلم يرد عومومه في الكل حكما فانه بمنزلة التفسير له وقوله لما نص من نقل اللفظ عن معناه أي وهو جميع الافراد وقوله الى غيره أي وهو بعض الافراد وقوله لم يتجه القول الخ هو قريب من قول المصنف في شرح المنهاج من والده ومن يجعل الدلالة على كل فرد دلالة مطابقة لا يناسبه ان يقول انه استعمال اللفظ في غير موضوعه بل يصير استعمال مشترك في احدى معنييه وهو استعمال حقيقي انتهى لكنه عبر قيل ذلك أيضا عنه بما نصه فالذي يظهر انه أي العام المراد به الخصوص مجازا قطعنا الا ان قيل ان العام دلالة على كل فرد من افراده دلالة مطابقة فقد يقال حينئذ على هـ اذ بانه حقيقة في كل فرد فان جاء خلاف فيه فأنما يجبي من هذه الجهة انتهى فاشار الى انه لا يجزم على هـ اذ القول بانه حقيقة ولا يجبي ان الاظهر على هـ اذ القول انه ليس حقيقة اذ لم يوضع لكل فرد واحد بل لكل الافراد كما يدل عليه قول المصنف السابق قريبا مسمى العام واحده هو كل الافراد انتهى وانما جعلت دلالة مطابقة لكونه بمنزلة قضايا متعددة كما تقدم واذا تقرر ان كون عومومه كذلك شئ قال به المصنف تبعالوالده لا منقول للاصوليين لم يشكل الجزم به بحكاية الخلاف في انه حقيقة أو مجاز لان وقوع هذا الخلاف من الاصوليين لا ينافي

ان المصنف كوالده يختار ما يوافق أحد شقيه دون الآخر وعلى هذا فكان يمكن توجيه ما رجمه المصنف من انه حقيقة بكونه مستعملا في جميع الافراد بناء على ما اختاره الا ان الشارح عمل بما عمل به الاصوليون لان الخلاف واقع منهم معلل بما ذكر فان صح ما علقوا به والا لم يكن المصنف ان يعمل كونه حقيقة بانه مستعمل في جميع معناه والحاصل ان قول المصنف والعام المخصوص عمومهم مراد تناولا لا حكما وان كان مقتضاها الجزم بانه حقيقة الا ان هذا اختياره فلا ينافي في اختلاف الاصوليين في ذلك لجواز ان لا يوافقوا جميعهم وبعضهم المصنف وكوالده فيما ذكره ان الشارح عمل قول كونه حقيقة ومجازا بما عمل وان خالف اختيار المصنف المذكور لانه الواقع في كلام الاصوليين الذين هم ارباب هذا الخلاف وان امكنه الاستغناء في تعليل كونه حقيقة الذي ذهب اليه المصنف بانه مستعمل في جميع معناه كما ذهب اليه المصنف كوالده وقد ظهر بما تقرر ما في كلام المصنف والشارح من الابهام والخفاء فتأمل ذلك فانه مهم صحيح ان شاء الله تعالى واجب من الحاشية تبين في عدم ثبوتها مما لشي من ذلك واقتصارهما في هذا المحل الملبس على الاشتغال بالواضحات ثم رأيت شيخنا العلامة لما لم يظهر له معنى كلام المصنف لما فيه من الابهام والخفاء كما تقرر اعترضه حيث قال مانصه قوله تناولا وتميز محمول عن هاء عمومه أي عموم تناوله لجميع الافراد مراد ثم ان أريد بعموم التناول دلالة على جميع الافراد الى آخر كلامه ولا يخفى عليك اندفاع اعتراضه هذا بعد معرفتك بما تقرره وذلك لاننا مختار الشق الثاني من ترديده قوله فلا يخفى الخ قلنا كون العام المخصوص استعمال في البعض الى آخر قول الاصوليين وما قرره المصنف من كونه مستعملا في جميع الافراد هو مختاره تبعه كوالده فلا تنا في ولا اشكال من هذا الوجه وما ذكره من أن تناولا لا يتميز محمول عن هاء عمومه غير متعين بل يجوز كونه تميزا بالنسبة في مراد بل هذا أظهر ان لم يتعين فقام له ثم رأيت ما يأتي من تصحيح المصنف موافقا لابن الحاجب في عشرة الاثلاثة دألا على ان العشرة مستعملة في جميع الافراد وهو مرافق لما اختاره ههنا من ان عموم العام المخصوص مراد تناولا وما نقله ثم عن الاكثر دألا على ان العشرة مستعملة في سبعة وهو موافق لما عمل به الشارح هنا كلام الاصوليين ورأيت العضد في الكلام على التخصيص فصل بين ما يكون التخصيص بالاستثناء فيكون العموم مراد تناولا لا حكما وما يكون بغيره فلا يكون العموم مراد تناولا ولا حكما حيث قال مانصه والتخصيص في الاصطلاح قصر العام على بعض مسمياته ويتناول ما أريد به جميع المسميات أولا ثم اخرج بعض كما في الاستثناء وما لم يرد الابهام المسميات ابتداء كما في غيره انتهى وقد أشيرنا اليه فيما سبق ونقلنا شرحه من حواشي السعد هذا تقرير كلام المصنف ودفع التنا في عنه وقد يستشكل مستشكل ما اختاره من كون العموم مراد تناولا لا حكما اذ استعمال اللفظ في التركيب في جميع معناه مع تخصيص حكمه ببعض معناه ان لم يمنع كان مستبعدا وقد يمنع كل من الامتناع والاستبعاد بثبوت ذلك في المخصوص بالاستثناء كما تقدم عن العضد والسعد وقد يفرق بين ذي الاستثناء وغيره بما اشار اليه السعد من توقف الانخراج على استعماله في جميع معناه وقد يدفع الاشكال بما سيأتي عن العضد في قول المصنف والاقول الاشبه حقيقة من قوله وقد يقال ارادة الاستغناء بقية الخ فليتأمل (قوله بل هو كل استعمال في

(بل هو كل استعمال في
له افرادا بحسب الأصل
(استعمل في

جزئي (أي فرد منها)

جزئي) قال الشارح المحقق وتسمي في قوله كلي على خلاف ما قدمه من ان مدلول العام كلية
 واعترضه السكورياني بما وافقه عليه المحشيان وقرره السكالي بما اقتضى ان كونه كلياً انما هو
 باعتبار ما قبل دخول اداة العموم كالنفي وأل والاضافة وهو ممنوع بل هو كلي قبل وبعد لصديق
 حد الكلي عليه ولا ينافيه قول المصنف ان مدلول العام كلية لا كلي لانه اراد بكونه كلية ان
 الحكم على كل فرد وبالكلي المنفي كون الحكم على الطبيعة كما بيناه فيما سبق قال اعني
 السكورياني واورد عليه ان كونه كلياً يخالف لما تقدم من ان العام كلية لا كلي وليس الايراد بشئ
 لان القول بالكلية انما هو اذا كان العام يراد به جميع الافراد واما اذا اريد به بعض الافراد
 فلا شك انه مفهوم كلي اريد به بعض ما صدقته انتهى (واقول) لامتناع هذا الاعتراض الفاسد
 الاسوء التامل وعدم احسان التدبر وذلك لانه لا يخفى على متامل احسن التامل ان المفهوم
 من قول المصنف بل هو كلي استعمل في جزئي ان صفة هذا العام وحالته المستقرة له قبل
 هذا الاستعمال هي انه كلي وانه اخرج عن حالته هذه فاستعمل في جزئي والمتبادر من الكلي
 هو ما تقدم في قوله ولا كلي وهو ان يكون الحكم على الماهية من حيث هي على ما تقدم تقريره
 فقد اقتضت هذه العبارة ان الحكم في هذا العام قبل هذا الاستعمال على الماهية من حيث
 هي وهذا غير مراد له لانه منافي لما صححه فيما تقدم من ان الحكم على كل فرد المبني على انه
 موضوع لسلك الافراد فهو كلية بمعنى انه موضوع لكل الافراد ولولم يكن موضوعاً لذلك لم يكن
 الحكم على كل الافراد حيث لم يخرج عن معناه لا على الماهية من حيث هي فيكون اطلاق
 الكلي عليه حينئذ تسعاً فتدبره فانه في غاية الحسن واللفظ لا يخبر عليه بوجه وبه تعلم ان هذا
 الايراد من الشارح المحقق شئ عظيم دقيق وانه لدقته واطاقته خفي على السكورياني ومن قلده
 فقالوا ما قالوا وكانهم توهموا ان مراد المحقق الايراد باعتبار ما بعد الاستعمال في الجزئي
 فيكون منه فعلاً لانه بعد هذا الاستعمال كلي وهو توهم عجيب لان الكلام في ان العام قد اخرج
 عن وضعه الى معنى آخر كما هو صريح العبارة فكيف ينظر في وضعه المخرج عنه الى حين
 استعماله في ذلك المعنى الا نخرج ان ذلك الحين ليس حين المخرج عنه على اننا لنسلم ايضاً انه بعد
 هذا الاستعمال كلي لان زعم كونه كلياً بعده ان كان باعتبار وضعه الاصل فهو غير صحيح لانه بذلك
 الاعتبار كلية لا كلي وان كان باعتبار وضع جديد طرأ له فليس يصح ايضاً لقطع باتقاء
 الوضع الجديد عنه وان كان باعتبار المعنى المجازي فكذلك لان مجرد استعمال اللفظ في جزئي
 لا يجعله باعتبار كلياً وهو ظاهر بل كونه مفهوماً كلياً اريد به بعض ما صدقته كما زعمه
 السكورياني ومن قلده فاسد هذا قطعاً مع قطع النظر عن مخالفة ما صححه المصنف من انه كلية كما
 قررناه وذلك لان المفهوم الكلي اذا اريد به بعض ما صدقته ان اريد به البعض من حيث
 خصوصه كان مجازاً والا كان حقيقة فان اريد به الثاني نافي قول المصنف ومن ثم كان مجازاً
 قطعاً وان اريد الاول فلا وجه حينئذ للفرق بين العام الذي اريد به الخصوص والعام
 الخصوص حيث قطع بمجازية الاول واختلاف في الثاني على الاقوال المذكورة في المتن وذلك
 لان الثاني مستعمل في بعض معناه قطعاً بدليل تعليل تلك الاقوال كما لا يخفى على المتامل واشترنا
 اليه فيما سبق فان كان استعماله في بعض معناه من قبيل انه مفهوم كلي اريد به بعض ما صدقته

فهو وايضا مجاز اذا اريد البعض من حيث خصوصه فالقطع بمجازية الاول والاختلاف في الثاني ان كان ذلك بناء على ارادة البعض من حيث خصوصه فيهما كان باطلا قطعاً وهو واضح أو بناء على ارادة الخصوص في الاول وعدم ارادته في الثاني فلا وجه لهذه التفرقة مع استوائهما في ان اللفظ مجاز في كل منهما مع ارادة الخصوص وحقيقة في كل منهما مع عدم ارادة ذلك ولا معنى صحيحاً يقتضيهما وهو يحكم صرف فتكون فاسدة وان لم يكن استعماله في بعض معناه من قبيل أنه مفهوم كلي أريد به بعض ماصدقانه بل من قبيل أنه كلية الذي هو اصل معنى العام أي أنه موضوع لكل الافراد استعماله في بعض الافراد فهو فاسد من وجهين الاول ان ذلك يتضمن تفرقة لا وجه لها ولا يقتضيهما معنى صحيح وهو ان العام ان اريد به الخصوص فهو مفهوم كلي أريد به بعض افراده وان كان مخصوصاً فهو كلية أريد به بعض الافراد مع ان العام مطلقاً معنى واحد وهو كل الافراد والوجه الثاني انه ان كان اذا استعمل في بعض الافراد من حيث خصوصه مقتصر عليه مجازاً كما هو القياس جاء المحذور السابق فيما اذا كان من قبيل المفهوم الكلي الذي أريد به بعض ماصدقانه من حيث الخصوص وان كان اذا استعمل كذلك كان حقيقة كان في غاية الاشكال بل لا وجه له ولا يساعده قياس فأي فرق بين المفهوم الكلي اذا أريد به بعض ماصدقانه من حيث خصوصه حتى كان مجازاً قطعاً وبين الكلية أي اللفظ الموضوع لكل الافراد اذا أريد به بعضهم من حيث خصوصه حتى اختلف في انه مجاز ولا مع ان كلاهما استعماله في غير معناه من حيث انه غير معناه فالصواب انه كلية في القسمين العام الذي أريد به الخصوص والعام الخصوص قبل الاستعمال وبعده لان استعماله في بعض الافراد لا يمنع انه كلية بمعنى انه موضوع لكل الافراد (فان قلت) فإشكال التفرقة على هذا أيضاً (قلت) الاشكال حينئذ أخف وسنشير اليه والى دفعه (فان قلت) جميع ما ذكرته صحيح واردا اذا أريد التجوز عن لفظ العام باعتبار وضع العموم لكنه غير لازم لجواز التجوز عنه باعتبار كونه للجنس مثلاً وحينئذ ينهض جواب الجماعة عن ايراد المحقق (قلت) مسلم انه يجوز التجوز باعتبار الجنس الا ان الكلام في خصوص العام كما تصرح به العبارة والمقام فان غرض المصنف ايسر الا بيان الفرق بين العام الخصوص والعام الذي أريد به الخصوص فكلامه ايسر الا في أقسام العام مع ان الحمل على الجنس يقتضي انه كلي قبل الاستعمال وبعده وقد فرق هؤلاء بين الحالين ومع ان كونه من قبيل استعمال المفهوم الكلي في بعض ماصدقانه كما زعمه الكوراني لا يطردي في كل عام أريد به الخصوص اذ لا يتأق في الفاظ الجوع ونحوها اذا أريد به جزئي واحد اذ ليس الواحد من ماصدقات مفهوم الجوع ونحوها الا بتعسف بعيد فليتأمل والله أعلم (قوله) استعماله في جزئي (قلت) قال الكوراني والجزئي في عبارة المصنف يجب حمله على الجزئي الاضافي أي الشامل للحقيقي وهو كل خاص دخل تحت عام لان ارادة الخصوص لا تستلزم الا الجزئي الاضافي وقد غلط فيه بعض الشراح فحمله على الحقيقي فتأمل انتهى (وأقول) لا يخفى عليك بعدما سمعته فيما قبله ان هذا الاعتراض الذي نفخه وهو قول به غلط مبنى على غلطه السابق ان العام المراد به الخصوص كلي لان المستعمل فيه حينئذ جزئي له حقيقي أو اضافي وقد تبين لك بطلان ذلك وان العام المذكور كلية لا كلي فلا يكون المستعمل فيه جزئياً لا حقيقة ولا اضافياً اذ لا يصدق عليه

مسمى العام الذي هو كل الافراد على هذا التقدير وانما هو بعض من مسمى العام واحد أو أكثر فتمين تاويل الجزئي في عبارة المصنف على البعض من المسمى ولهذه المصنفة اللطيفة التي خفيت على الكوراني فوقع في هذا الغلط أول هذا القواعد على الدقائق الشارح المحقق الجزئي في كلام المصنف بالفرد واراد به مطلق البعض واحدا كان أو متعددا حيث شرح قول المصنف بل هو كلي استعمال في جزئي هكذا بل هو كلي من حيث ان له افرادا بحسب الاصل استعمال في جزئي أي فرد منها انتهى ولهذا قال شيخنا العلامة لما كان الجزئي هو ما يصدق عليه الكلي أي المفهوم الذي لا يمنع تصوره من الشركة فيه ومعلوم ان الفرد لا يصدق عليه العام ليكون مدلوله جميع الافراد انما يعني الشارح المحقق الى ان اطلاق الجزئي مجاز عن الفرد كان اطلاق الكلي على مدلول العام الذي هو كلية مجاز كما سينبه عليه يعني الشارح المحقق انتهى لا يقال قول المحقق من حيث ان له افرادا بحسب الاصل يدل على كون الكلي محمولا على ظاهره فتكون الافراد جزئيات له وحينئذ يتوجه الاعتراض لانا نقول هذا ممنوع عنه في غاية الظهور بل الافراد في كلامه بمعنى واحد ان المعنى أي الاحاد التي جعلتها هو المعنى كما علم مما تقدم وقد اشار بذلك الى ان المراد بالكلي الكلية ولهذه في ما بعد على ان التعبير بالكلي تسامح وقد تكلمنا عليه فيما سبق وانما قال بحسب الاصل أي الوضع لانه ليس كلية باعتبار هذا الاستعمال اذ لم يستعمل في جميع الافراد (فان قلت) هل بين جعل الشيخ العلامة الكلية وصفا لمدلول العام وبين جعلكم اياها فيما سبق وصفا للعام تناف (قلت) لا بل يصح وصف العام بأنه كلية باعتبار مدلوله ووصف مدلوله بأنه كلية والمقصود واحد وهو انه موضوع لكل الافراد ومدلوله كل الافراد اذا علمت ذلك علمت ان ما اشار اليه المحقق من ان المراد بالكلي هنا هو الكلية وان التعبير عنها بالكلي تسامح وان المراد بالجزئي هنا فرد المعنى أي بعضه واحدا كان أو أكثر لا الجزئي بمعنى الظاهر الذي قرره اهل الميزان لا الحقيقي ولا الاضافي امر متعين لا يصح خلافه وان الاعتراض عليه في ذلك ساقط وان المغلط له فيه غلط حقيق بقول القائل

وكم من عائب قول لا يحجها * وآفته من الفهم السقيم

والله الموفق (قوله ومن ثم كان مجازا قطعاً) أقول فيه بحثان الأول أن دليل الاشبه الآتي في العام بخصوص جاريه لان تناول اللفظ لذلك الجزئي المستعمل فيه بعد قصره عليه كتناوله قبله اذ لا معنى لتناوله فيما يأتي له بعض الباقي بعد التخصيص الا كونه بعض المعنى وقد قصر الحكم عليه وهذا القدر موجود هنا فان ذلك الجزئي بعض المعنى وقد قصر الحكم عليه فكيف يقطع هنا مجازيته ويختلف فيها فيما يأتي وأي فرق بين هذا العام المستعمل في جزئي وبين العام الذي انتهى تخصيصه الى جزئي اذ كلاهما في المعنى أي يلبه بعض المعنى وقصر الحكم عليه قاله قطع مجازية الاول والاختلاف في مجازية الثاني غير ظاهر اللهم الا ان يفرق بأنه في العام الخصوص لم يرد البعض باستعمال يخصه بخلاف الذي أريد به الخصوص ثم رأيت قول العضد الآتي وأيضاً لم يرد الباقي بوضع واستعمال ثان الخ وهو قريب من هذا ومؤيد له وهو فليتأمل والبحث الثاني انه ما علاقة هذا المجاز وقد يقال علاقته الجزئية والكلية لكن فيه بحث يعلم مما ذكرناه في المباحث السابقة (قوله الاشبه انه حقيقة في البعض الباقي) علاه الشارح المحقق

(ومن ثم) أي من هنا وهو انه كلي استعمال في جزئي أي من اجل ذلك (كان مجازاً قطعاً) فطر الحثية الجزئية مثاله قوله تعالى الذين قال لهم الناس أي نعيم بن مسعود الاشجعي اقيامه مقام كثير في تثبيط المؤمنين عن ملاقاته أي سفیان وأصحابه أم يحسدون الناس أي رسول الله صلى الله عليه وسلم لجمعه ما في الناس من الخصال الجميلة وقيل الناس في الآية الاولى وقدم من عبد القيس وفي الثانية العرب وتسمي في قوله كلي على خلاف ما قدمه من ان مدلول العام كلية (والاقل) أي العام الخصوص (الاشبه انه حقيقة) في البعض الباقي بعد التخصيص (وفاً للشيخ الامام) والد المصنف (والفقههاء) الحنابلة وكثير من الحنفية واكثر الشافعية لان تناول اللفظ للبعض الباقي في التخصيص كتناوله له بلا تخصيص وذلك التناول حقيق اتفاقاً فليكن هذا التناول حقيقاً أيضاً (وقال) أبو بكر (الرازي) من الحنفية حقيقة

بقوله لان تناول اللفظ لبعض الباقي في التخصيص كتناوله به بالتخصيص وذلك تناول حقيقة
 اتفاقا فليكن هذا تناول حقيقة أيضا وسأني جواب الأكثر عن ذلك في قول الشارح تعليلا
 لمذهبهم لاستعماله في بعض ما وضع له أولا والتناول لهذا البعض حيث لا تخصيص انما كان
 حقيقة لما صاحبه لبعض الآخر اه وفيه دلالة على موافقة الاشبه على استعماله في بعض
 ما وضع له أي في بعض افراد معناه أي بعض جملة الافراد التي هي معناه وهذا الما ذكر العبد دلائل
 الاشبه المذكور قال الجواب كان يتناول مع غيره والا كان يتناول وحده وهما متغايران فقد
 استعمل في غير ما وضع له اه (قلت) ويمكن الاعتذار عن هذا الجواب بان ما كان من تناوله مع
 غيره بمنزلة تناوله وحده لانه بمنزلة قضايا متعددة وهذا كانت دلالة على كل فرد مطابقة كما تقدم
 ثم قال العبد عقب ما تقدم وقد يقال كونه لا يتناول غيره أو يتناول لا بغير صفة تناوله لما يتناول
 اه قال المولى التفناني في قوله وقد يقال اعتراض أي على الجواب وهو غير موجه لان حاصل
 الجواب ان يقال التناول لا يوجب كونه حقيقة لان كون اللفظ حقيقة أو مجازا امر اضافي
 مختلف بالحقيقة فكونه حقيقة قبل التخصيص لم يكن من حيث كونه متناولا للباقي حتى يكون
 بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل في ذلك المعنى الذي ذلك الباقي
 بعض منه وبعد التخصيص قد استعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة فالقول بانه كان متناولا
 له حقيقة مجرد عبارة اه ولما استدلل العبد على مختار ابن الحاجب الذي هو قول الأكثر
 وهو انه مجاز مطلقا بقوله لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في السكك كان مشتركين ما واللازم
 منتفيا اما الملازمة فلانه ثبت العموم حقيقة والبعض مخالف له في المعقول والمفروض انه
 حقيقة فيه فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك واما بطلان اللازم فلان
 الفرض وقع في مثله اه أجاب عنه بقوله وقد يقال ارادة الاستغراق باقية اذ المراد بقول القائل
 أكرم بني تميم الطوال عند الخصم أكرم من بني تميم من قد علمت من صفاتهم انهم الطوال سواء هم
 الطول أو خص بعضهم ولذلك تقول اما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى
 الطوال منهم وايضا لم يرد الباقي بوضع واستعمال ثان بل بالوضع والاستعمال الاول وانما طرأ
 عليهم عدم ارادة الخروج بخلاف الجواز اه وقوله والبعض مخالف له أي للعموم في المعقول أي
 المفهوم يعني ثبت كونه حقيقة في العموم من حيث هو عموم وهو لا يصدق على البعض
 فلا يكون اطلاقه عليه حقيقة باعتبار مفهوم واحد مشترك بين السكك والبعض ليكون الاشتراك
 معنويا بل يتعين الاشتراك اللفظي وهو خلاف ما فرض وكونه ظاهرا في العموم غير مشترك بينه
 وبين الخصوص وهذا معنى قوله ان الفرض وقع في مثله أي فيما ليس مشترك كالفظيا كذا في
 حواشي السعد فان قيل جاز كون اللفظ حقيقة فيما باعتبار اشتراكهما في الجنسية اجيب اولا
 بأن المشترك المعنوي لا يكون ظاهرا في بعض مدلولاته دون البعض باتفاق القائلين بالعموم
 لكن اللفظ ظاهرا في الاستغراق ولا يجاب بجواز كونه حقيقة راجحة في الاستغراق لانه انما
 يكون كذلك لو كان استعماله في الاستغراق أكثر وهو على العكس اذ لا عام الا وقد خص اي
 الاما استثنى وتنايانا به لو كان حقيقة في الجنس مطلقا لا في استغراقية الجنس من حيث هو كذلك
 لجازم له على البعض من غير قرينة وهو خلاف مذهبهم لوجوب الحمل على الاستغراق حينئذ

وقوله وقد يقول الخ جواب عن الدليل بوجهين قال السعد حاصل الاول اننا لانسلم أن العام بعد
 التخصيص يراد به خصوص الباقي دون الاستغراق ليكون بمعنى آخر ويلزم من عدم مجازيته
 الاشتراك وحاصل الثاني انه لو سلم ارادة الباقي في الاستعمال الاول الطارئ عليه عدم ارادة
 القدر الذي أخرج من المجموع وحينئذ يتوجه على الدليل اننا لانسلم انه لو كان حقيقة في الباقي
 لكان مشتركا لفظيا وانما يلزم لو كان بوضع ثان واستعمال ثان قال فقوله لم يرد الباقي بوضع
 واستعمال ثان يعني بوضع شخصي يلزم الاشتراك أو نوعي يلزم المجاز ولم يقتصر على الاستعمال
 ملاحظة لجانب الاشتراك انتهى وبذلك يعلم ان قوله وايضا فلم يرد جواب على القنزل واعلم
 ان قوله اذ المراد بقول القائل أكرم بني تميم الطوال عند الخصم أكرم من بني تميم من قدعات
 من صفتهم انهم الطوال يقال على قياسه ان المراد بقوله تعالى اقتلوا المشركين مع ماوردانه
 لا يقتل اهل النعمة اقتلوا من المشركين من لم يكن من اهل النعمة وعلى هذا القياس في سائر
 المواضع اذا قرر ذلك فاعلم ان الوجه الاول الموافق لقول المصنف هو مرادنا ولا لاحكام
 والمؤيد له من احسن ما يوجه به الاشبه المذكور ويفرقه بين العام المخصوص والذي اراد به
 المخصوص حيث قطع بمجازية الثاني واختلاف في مجازية الاول كما تقدم وكذا الوجه الثاني
 وان لم يوافق قول المصنف المذكور من احسن ما يوجه ويفرقه كما ذكر ويمكن حمل عبارة
 الشارح عليه وقد اختار الكوراني الاشبه المذكور لكنه علمه بما لا يخفى ما فيه على التامل
 حيث قال بعد عزو اختياره للمصنف ووالده وهو المختار عندي ثم قال ونحن نذكر الدليل على
 المختار وهو انه حقيقة في الباقي ونشير الى الجواب عن شبهة المخالف فنقول اذا قيل لجانبي
 الرجال الازيد فقد اردنا بالرجال جميع الافراد قطعاً والام يمكن مستغراقاً لا يصح الاستثناء
 وهو باطل اجماعاً واذا كان المراد الافراد باسرها فقد استعمل اللفظ فيما وضع له فيكون
 حقيقة وخروج بعض الافراد من الحكم لا يدخل في كون اللفظ حقيقة او مجازاً انتهى
 (واقول) لا يخفى ان الاستشهاد بصورة الاستثناء لا قوة له لانه مع عدم اثباته بدليل يجوز الفرق
 بينه وبين غيره كما تقدم نقله عن العضد وان من يذهب الى ان لفظ المستثنى منه مراد به ما عدا
 المستثنى مجازاً كما سيأتي عن الاكثرين لا ينهض عليه شيء من هذه المقدمات التي اطنب بها
 وزعم القطع فيها لان جميعها متنوعة عنده وعدم استغراق المستثنى منه لا يوجب عدم صحة
 الاستثناء مطلقاً ثم اشتغل بتقرير اذلة بقية الاقوال والجواب عن ادلتها بما يحتاج الى التامل
 فليتأمل فيه من اراد (قوله ان كان الباقي غير منحصراً بقا خاصة العموم) اقول يرد عليه
 ان ما ادعاه من ان خاصة العموم عدم الانحصار ان اراد به عدم الانحصار في الواقع لم يخرج
 ما لا يحصى من صيغ العموم عن اصل العموم كالوقيل كل اوجع اهل القرية فعل كذا
 وكان في الواقع مائة او كل اوجع رمان البستان اخذه زيد وكان مائة مثلاً مع ان هذه الصيغ
 صيغ عموم بلا اشكال الا ان يخالف في ذلك وهو في غاية البعد وان اراد به عدم الانحصار
 باعتبار الدلالة فكل عام كذلك بالنسبة لاصل افراده ولباقية التخصيص ثم رأيت العضد
 قرر هذا القول بقوله قال يعني الرازي معنى العموم حقيقة كون اللفظ ذا اعل امر غير منحصر
 في عدد واذا كان الباقي غير منحصراً كان عاماً واجاب بقوله الجواب منع كون معناه ذلك اي

(ان كان الباقي غير منحصراً)
 لبقاء خاصة العموم والا
 فجاز (وقوم) حقيقة (ان
 خص بما لا يستقل) كصفة
 او شرط أو استثناء لان ما لا
 يستقل جزء من المقيد به
 فالعموم بالنظر اليه فقط
 (وامام الحديث) حقيقة
 ومجاز باعتبارين تناوله
 والاقتصار عليه اي هو
 باعتبار تناوله البعض حقيقة
 وباعتبار الاقتصار عليه مجاز

وفي نسخة باعتباري بلا
فون مضافا وهو احسن
(والاصح مجازا مطلقا)
لاستعماله في بعض ما وضع
له اول والتناول لهذا البعض
حيث لا تخصيص انما كان
حقا مقبلا لصاحبه للبعض
الاخر (وقيل) مجاز (ان
استثنى منه) لانه يبين
بالاستثناء الذي هو اخراج
ما دخل انه اريد المستثنى
منه ما عدا المستثنى بخلاف
غير الاستثناء من الصفة
وغيرها فانه يفهم ابتداء ان
العموم بالنظر اليه فقط
(وقيل) مجاز (ان خص
بغير لفظ) كالعقل بخلاف
اللفظ والعموم بالنظر اليه
فقط (و) العام (المخصص
قال الا كترجمة) مطلقا
لاستدلال الصحابة به من غير
تكبير (وقيل ان خص بعين)
فحو أن يقال اقلوا المشركين
الا اهل الذمة بخلاف الميهم
فحو البعضهم اذ ما من فرد
الا ويجوز أن يكون هو
المخرج واجيب بانه يعمل
به الى ان يبقى فرد وما اقتضاه
كلام الآمدي وغيره من
الاتفاق على انه في الميهم غير
حجة مدفوعة بقل ابن برهان
وغيره الخلاف فيه مع
ترجيحه انه حجة فيه

كونه دالا على غير مخصص بل معناه تناوله للجميع اي جميع ما يصلح له وكان الجميع وقد صار اعم
اي البعض لان البعض غير الكل فكان مجازا ولا يخفى ان هذا منشؤه اشتباه كون النزاع
في لفظ العام او في الصيغ اه اي لان تقريره انما هو في لفظ العام لا في الصيغ التي
للعوم والبحث انما هو في الصيغ قال السعد وهذا من باب اشتباه المعارض بالمعروض انتهى
(قوله وهو احسن) اي لانه مع كونه اخصر مستغن عن حذف المضاف الى التناول والاقتصار
اي اعتبار تناوله واعتبار الاقتصار عليه لان التناول والاقتصار معتمدان لا اعتباران
(قوله واجيب بانه يعمل به الى ان يبقى فرد) فيه امران احدهما قال شيخنا العلامة هذا
الجواب غير دافع لدليل الاول اذ حاصل الدليل ان كل فرد يجوز ان يكون هو البعض المخرج
فلا يجوز العمل بالعام في فرد واحد فضلا عن أكثر لقيام الاحتمال في كل واحد فالاحتمال
المانع انما هو في خصوصيات الافراد لا في كميته فبقا جميعها الا واحد الا يرفع
الاحتمال فليست امل انتهى (وأقول) بل هو دافع لذلك الدليل وتوجب ذلك ان قوله البعض
مثلا دل قطعا على خروج البعض ثم يحتمل تعدد ذلك البعض واعتبار خصوصية فيه ويحتمل
عدم ذلك فتخرج بعض ما يحتمل وكون الخارج متعدد او مخصصا في الواقع مشكوك فيه
فعمدنا بالحق والغيضا المحتمل لانه ثبت بالعام تعلق الحكم بجميع الافراد والاصل عدم خروج
شيء منها فلا يخرج شيئا منها الا بدليل اقوى من ظهور العام فعمدنا بالحق لانه اقوى منه
وطرحنا المشكوك فيه لانه دون هذه صودا الجيب وان اجل في العبارة وقد يقرر التوجيه
بوجه آخر وهو ان لفظ البعض له مفهوم كلي صادق باي فرد فيكون ظاهرا في اي فرد لان
اللفظ اذا اطلق كان ظاهرا في مفهومه ومما يوضح ذلك انه مفرد له مفهوم كلي وقد اضيق
لمعرفة فيكون عاما بمعنى اي بعض مبهم لا بمعنى كل بعض لانه حينئذ ينافي المستثنى منه ويقتضي
رفعه بالكلية كما هو ظاهر وحينئذ يخرج عن العهدة باي فرد نعم قضية هذا التوجيه انه يجوز
ترك اكثر من فرد واحد حتى لو قيل اقلوا المشركين الا بعضهم جاز ترك القتل بالنسبة لافراد
كثيرة وقضية الاول خلافه وهو الموافق لقول الشارح الى ان يبقى فرد وما ساقى عن المصنف
في شرح المنهاج من قوله الى ان يبقى فرد واحد انتهى (فان قلت) لفظ البعض مجمل واجمال
المستثنى يوجب اجمال المستثنى منه فلا يمكن العمل به (قلت) لاننا لم نجعل بل هو عام كما تقرر
ومما يدل على عدم اجماله انه لما عُد الامام في الحصول من العام المخصوص بدليل منفصل
مجهول ثم مثله بما اذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى اقلوا المشركين المراد منه
بعضهم لا كلهم قال القراني في شرحه لا بد ان يقال بعضهم معين اما لو قال بعضهم من غير
تعيين لم يكن مجالا بل يخرج عن العهدة بواحد لانه يصدق عليه انه بعض كسائر المطلقات
انتهى لكن ما دل عليه كلامه من انه من قبيل المطلق لا العام فيه نظروا بريد ذلك انه لو قيل
ابتداء اقلوا بعض المشركين لم يكن فيه اجمال وكفى قتل واحد كما هو الظاهر فالخاصل ان
المراد بالمهم ههنا ما لا اجمال فيه مما له ظاهر كما به عليه الشارح بالمثال والاهتمام لا يستلزم
الاجمال والا كان قولك اكرم رجلا مجالا ولا يقوله عاقل كما هو ظاهر نعم مثل المولى التفتازاني
للمخصوص بمجمل بقوله هذا العام لم يرد به كل ما تناوله واقلوا المشركين الا بعضهم انتهى

(وقيل) حجة (ان خص بمنزل)
 كاصفة لما تقدم في انه
 حقيقته حقيقة من ان
 العموم بالنظر اليه فقط
 بخلاف المنفصل فيجوز
 ان يكون قد خص به غير ما
 ظهر في شك في الباقي (وقيل)
 هو حجة في الباقي (ان انما عنه
 العموم) فهو فاقوا المشركين
 فانه ينبي عن الحرب لتبادر
 الذهن اليه كالذي يخرج
 بخلاف ما لا ينبي عنه العموم
 فهو السارق والسارقة
 فاقطعوا ايديهم فانه لا ينبي
 عن السارق لانه در ربع
 دينار فصاعدا من حرز
 كما لا ينبي عن السارق لغير
 ذلك يخرج اذا يعرف
 خصوص هذا التفصيل
 الامن الشارع فالباقي في
 فهو ذلك يشك فيه باحتمال
 اعتبار قيد آخر (وقيل) هو
 حجة (في اقل الجمع) ثلاثة
 او اثنين لانه المتيقن وما عدا
 مشكوك فيه لاحتمال ان
 يكون قد خص وهذا ينبي
 على قول تقدم انه لا يجوز
 التخصيص الى اقل من اقل
 الجمع مطلقا (وقيل غير حجة
 مطلقا) لانه لاحتمال ان
 يكون قد خص بغير ما ظهر
 يشك فيما يرا دمنه فلا يمين
 الا بقرينة قال المصنف
 والخلاف في ان لم نقل انه حقيقة

وفيه نظروا بعرضه ما تقر عن القر في الان فرضه فيما اذا اريد بالخروج من بين في الواقع
 وهذا بخلاف نحو الاما يلى عليكم فانه اشارة الى معنى في الواقع وهو ما يذكر في المستعمل فما
 لم يذكر لم يعرف اذ ليس له ظاهر يمكن التمسك به وما لم يعرف لا يمكن العمل بالمستثنى منه لان
 الجاهل بالمستثنى يوجب الجهل بالمستثنى منه واذا انقضى ذلك ظهر لك اندفاع ما اورده الشيخ
 وكون هذا الجواب دافعا للدليل المذكور وانه لا منافاة بين ما اعقده المصنف هنا من حجة
 العام المخصوص ولو فهم كما اقتضاء كلامه وما اعقده في مجتبه المجهول من اجمال نحو احاط
 ايكهم بهجة الانعام الاما يلى عليكم خلافا لما يتوهم من المناقاة بينهم ما والحاصل ان المهم قسمان
 ما له ظاهر وهو محمل ما هنا وما لا ظاهر له وهو محمل ما يأتي وهذا الجواب اولي مما اجاب به
 الشيخ عن المناقاة بعد ان اوردها وذلك لاشتماله على التوجيه وتحقيق الفرق بين نحو
 الابعضهم ونحو الاما يلى عليكم واثبات ظهوره والاول عند الاطلاق بخلاف جوابه فانه
 لا يقيد شيئا من ذلك كما لا يخفى على المتأمل فيهما ثم يرد هنا بعد ذلك كله انه اذا كان هو قوله
 الابعضهم من العام فقد تعارض هووم المستثنى منه وعموم المستثنى فتخصيص الاول بالثاني
 والاكتفاء في الثاني فرد واحد دون الاول مشكل يحتاج الى مرجح الا ان يجاب بان المستثنى
 منه هو الاصل والمستثنى انما ذكر بالتبعية لتقييده والاصل اولي بالاعتبار في نفسه
 وفي صفته او بما تقدمت الاشارة اليه من ان العموم في المستثنى بمعنى اى بعض وفي المستثنى
 منه بمعنى كل واحد وورد عليه ان هذا مسلم اذا كان التخصيص بطريق الاستثناء دون ما كان
 على وجه الاستقلال كما لو قيل اقبلوا المشركين وقيل قبله ابعده لا تقتلوا بعض المشركين
 الا ان يجاب بان اللائق بلفظ الجميع في الاول واقتضاه بعض في الثاني اصله تجانب العموم وينبغي
 الكلام فيما لو قيل مثلا اقبلوا بعض المشركين وقيل ايضا لا تقتلوا بعض المشركين والظاهر
 انه يكفي في كل منهما ما مطلق البعض ثم ظهر لي ضعف ذلك كله وعدم الحاجة اليه بل يكفي في
 الجواب ان المفهوم من ذكر البعض عدم استغراق الجملة فليست امل والامر الثاني ان السكال
 اطال هنا بما حاصله ان قول الشارع واجيب بانه يعمل به الى ان يتي فرد يدل على انه قد قيل بذلك
 اعني انه يعمل به الى ان يتي فرد وان ذلك مرضي عند المصنف وانه ليس كذلك اذ لم يقل احده
 بذلك وانما ابداه المصنف احتمالا واستدل على ذلك بعبارة المصنف في شرح المختصر وفيها ولو
 قيل يحتاج به الى ان يتي فرد فلا يحتاج به فيه كان على ضعفه اوجه انتهى (واقول) اما اعتراضه بانه
 لم يقل احده بذلك فبرده ان قول الشارع واجيب اكثر ما يدل على ان غيره اعني غير الشارع
 اجاب بذلك ولادلالة فيه على خصوص الجيب ولانه غير المصنف وهذا الذي دل عليه صحيح فان
 غير الشارع اجاب بذلك وهو المصنف على انه يحتمل ان غير المصنف ايضا اجاب بذلك ولم يطالع
 عليه المصنف ولا السكال ومنه فقط حجة على من لم يحفظ والاعتراض بمجرد الاحتمال غير صحيح
 فاخذه من عبارة شرح المختصر انه لم يقل بذلك احد وبناء اعتراضه على ذلك ليس في محله واما
 اعتراضه بان هذا غير مرضي عند المصنف فهو مبني على التفسير والوقوف مع عبارة شرح
 المختصر التي حكاه وعدم مراجعتها غيرها وامعان التأمل والافعية المصنف في شرح
 المنهاج مصرحة بان هذا الجواب مرضي عنده حيث قال وبعبارة اخرى ان يقال يحتاج به الى ان

يبقى فرد واحد فلا يحتاج به انتهى وعبارته في جمع الجوامع الذي هو مشروع الشارح مصرحة بان يحصل هذا الجواب مرضي عنده حيث نقل الحجة مطلقا عن الاكثر وبأبوابها غيرها الذي منه التفصيل بين ان يخص بعين فيحتاج به او بغيرهم فلا يحكيه الاقوال المربوطة وذلك صريح في ان الاربع عنده الحجة وان خص بهم وحيد يحتاج لهذا الجواب على ما تبين فيه فتحصل من ذلك ان المصنف مشى على هذا الاطلاق في جمع الجوامع وعلى هذا الجواب المناسب لما مشى عليه في جمع الجوامع في شرح المنهاج فاي اشكال مع ذلك على الشارح والله الموفق (قوله فان قلنا ذلك احتج به جزما) اقول فيه نظر لان المعنى الذي تمسك به من ذى الحجة مطلقا موجود بقدرة كونه حقيقة أيضا كما هو ظاهر ولا يخفى ان ظاهر كلامهم خلاف ما قاله المصنف والظاهر ان ما قاله من مجمله كما يفهمه تعبيرا في شرح المنهاج بقوله يشبهه ان هذه المسئلة مفرعة على قول من يقول العام المخصوص مجاز وان من قال غير ذلك احتج به هنا لا محالة انتهى فليستأمل (قوله في حياة النبي) اي في زمان حياته (قوله في قوله) لم يقل في قولهم او في قوله ما لان غير ابن سريج تبع له في هذا القول ويحتمل تعاقب قوله بتبعه (قوله بان الاصل) اي المستصحب (قوله لان التمسك بالعام اذ ذلك بحسب الواقع فيما ورد لاجله من الوقائع وهو قطعي الدخول) اقول فيه امران الاول انه اراد بقوله بحسب الواقع دفع ما يورد من امكان ورود العام في حياته عليه الصلاة والسلام بدون واقعة أو على واقعة ثم ترد واقعة اخرى يراد العمل به فيها لكن لباحث منع كلية هذه الدعوى فرب عام لا يكون واردا على واقعة او يكون واردا على واقعة ثم ترد اخرى يراد العمل به فيها (فان قلت) يتصور ارادة التمسك بالعام بعد وفاته عليه افضل الصلاة والسلام أيضا في واقعة الورد فينبغي القطع حينئذ بجواز التمسك خلافا لاطلاق المصنف جريان الخلاف (قلت) لانتم تصور ذلك لان الواقع في حياته عليه افضل الصلاة والسلام يمتاز عن الواقع بعدها بخصوص ذى الواقعة وزمانها فالوجود بعد واقعة اخرى لا واقعة الورد ثم رأيت شيخ الاسلام قال مانعه لا يخفى ان الدليل انحصر من المدلول لانه انما يتناول التمسك بالعام فيما ورد لاجله في حياة النبي دون التمسك به فيما بعده من الوقائع في حياته ودون التمسك بما ورد لاجله في واقعة في حياته وغاية ما يوجه به كلامه على بعد أن يقال الحق بما تناوله الدليل غيره مما ذكر طرد الباب انتهى (واقول) لا يخفى ما فيه فان قوله دون التمسك به فيما بعده الخ ان اراد به انه اذا اراد التمسك بالعام فيما وقع بعده حياته عليه افضل الصلاة والسلام مما هو نظير ما وقع في حياته كان هذا من محل الوفاق ففقه نظر لان هذه واقعة اخرى غير واقعة الورد واما الحاقها بواقعة الورد طرد الباب فان بناء على انها قطعية الدخول أيضا فهو ممنوع واللام ينجمه الا الحاق وما ذكره من الحاق ما ورد لاجله واقعة بما تناوله الدليل ففي غاية الاشكال اذ لا يقطع بالدخول في شيء من صور هذا بخصوصه كما لا يخفى فالوجه انه لو وقع في حياته عليه افضل الصلاة والسلام الاستدلال بالعام في واقعة اخرى غير ما ورد العام عليها او ورد العام في حياته عليه افضل الصلاة والسلام لاجله واقعة أن يجري في ذلك هذا الخلاف لان الدخول في ذلك ظني ولو وقعت حادثة في حياته عليه افضل الصلاة والسلام فورده العام عليها ولم تفعل الا بعد وفاته لكون فعلها على التراخي فالوجه القطع بجواز

فان قلنا ذلك احتج به جزما
(ويتمسك بالعام في حياة
النبي صلى الله عليه وسلم قبل
الحدث عن المخصص) اتفاقا
كما قاله الاسـ بماذا بواسع
الاسـ فرائي (وكذا بعد
الوفاة خلافا لابن سريج
ومن تبعه في قوله لا يتمسك
به قبل البحث لاحتمال
المخصص واجيب بان الاصل
عدمه وهذا الاحتمال منتف
في حياة النبي صلى الله عليه
وسلم لان التمسك بالعام اذ
ذلك بحسب الواقع فيما ورد
لاجله من الوقائع وهو قطعي
الدخول لكن عند الاكثر
كما سياتي

التمسك بالعام فيما قبل البحث لان دخولها قطعي وهو ظاهر والامر الثاني ان كون مورد العام
 قطعي الدخول انما يمنع التخصيص واخر اجبه من حكم العام لكنه لا يمنع النسخ بل النص
 الخاص القطعي مما يقبل النسخ فان اراد بقوله يتمسك بالعام قبل البحث عن التخصيص ان
 التمسك به لا يتوقف على البحث عن التخصيص لكنه يتوقف على البحث عن غيره وان كان ذلك
 غير مفهوم من عبارته فلا فائدة حينئذ في الحكم بالتمسك قبل البحث عن التخصيص لان المراد
 على هذا بحسب المعنى انما هو امتناع التمسك قبل البحث وان اراد أن التمسك لا يتوقف على
 البحث مطلقا فهو مشكل مع احتمال النسخ والقطع بالدخول لا يمنع النسخ فانهم انما اتفقوا
 على عدم وجوب البحث نظر العدم ام كان التخصيص فلا فائدة في البحث اذ المقصود به ليس
 الاطاب التخصيص وهو يمنع لكن قضية النظر الى ذلك ان لا يتفقوا على عدم الوجوب لافادة
 البحث عن النسخ لا مكانه الا ان يجاب بأنه نادر فلم يلتفتوا اليه فالحاصل ان التخصيص
 وان كان كثيرا بل غالب السكينة غير ممكن هنا فلم يجب البحث عنه والنسخ وان كان ممكنا لكنه
 نادر فلم يلتفت الى احتماله فليتأمل (قوله وما نقله الا مدي وغيره من الاتفاق على ما قاله ابن
 سريج مدفوع بحكاية الاستاذ والشيخ ابى اسحق الخلاف فيه) اعترضه الكمال بانهم انما
 حكاه عن الصيرفي ومن حكى الاتفاق لم يعتمد بقوله الصيرفي بعد علمه به فقد قال امام الحرمين
 في البرهان بعد حكاية قول الصيرفي وهذا عندنا غير معدود من مباحث العقلاء ومضطرب
 العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد الى آخر ما أطال به الكمال (واقول) قال
 المصنف في شرح المنهاج هل يجوز ان يستدل بالعام قبل البحث عن التخصيص فيه مذهبنا
 احدهما الجواز وهو قول الصيرفي واليه مال الامام والثاني المنع وهو قول ابى العباس بن
 سريج واعلم أن اثبات الخلاف في هذه المسئلة على هذا الوجه هو ايراد الامام يعني الرازي
 وجهه واتباعه وادعى جمع من المتأخرين ان ذلك غير معروف بل باطل محققين بان الذي قاله
 الغزالي فن بعده كآمدى وغيره انه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن التخصيص اجماعا
 قالوا وليس خلاف الصيرفي الا في وجوب اعتقاد عموميه قبل دخول وقت العمل به واذا ظهر
 محض تغير الاعتقاد هكذا نقله عنه امام الحرمين ثم الآمدى وغيره واشتهرت هذه المقالة حتى
 تواعت الاسن بان هذا المكان من غلطات الامام (وانا اقول) قد سبق الامام لهذا النقل الثقة
 اثبت الشيخ ابواسحق الشيرازي فقال في شرح الامع ما نصه اذ وردت هذه الالفاظ الموضوعة
 للعموم هل يجب اعتقاد عمومها عند سماعها والمبادرة الى العمل بمقتضاها أو يتوقف فيها
 اختلاف اصحابنا فقال ابو بكر الصيرفي يجب اعتقاد عمومها في الحال عند سماعها والعمل
 بموجبها انتهى وكذلك الاستاذ ابواسحق في اصول الممهدة لجواز ان يكون فيها ما يخصه وافاد الاستاذ أن
 قيل لا يلزم ويعرض على الاصول الممهدة لجواز ان يكون فيها ما يخصه وافاد الاستاذ أن
 الخلاف ليس الا فيما بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم اما اذا ورد في عهد وجبت
 المبادرة الى الفعل على عموميه وقد بان بهذين النقلين ان ما نقله الامام غير مستكرو وهو اولي
 وأوجه من القول بايجاب اعتقاد العموم على جزم ثم حين ظهور التخصيص يتغير الاعتقاد فانه
 مذهب في غاية السقوط لا وجه له ولا حاصل فحتمه قال امام الحرمين انه عندنا غير معدود من

وما نقله الا مدي وغيره
 من الاتفاق على ما قاله
 ابن سريج مدفوع بحكاية
 الاستاذ والشيخ ابى اسحق
 الخلاف فيه وعليه جرى
 الامام الرازي وغيره ومال
 الى التمسك قبل البحث
 واختاره البيضاوي وغيره
 وتبعهم المصنف وهو قول
 الصيرفي كما نقله عنه الامام
 الرازي وغيره واقتصر
 الآمدى وغيره في النقل عن
 الصيرفي على وجوب اعتقاد
 العموم قبل البحث عن
 التخصيص وعلى قول ابن
 سريج لو اقتضى العام عملا
 مؤقتا فضايق الوقت عن
 البحث هل يعمل بالعموم
 احتياطا ولا خلاف حكاه
 المصنف عن حكاية ابن
 الصباغ

مباحث العقلاء ومضطرب العلماء قال وانما هو قول صدر عن غباوة واسقرار في عناد انتهى
وهذا بخلاف القول بالعمل بالعام ابتداء فانه ذو وجه ظاهر وجه انتهى كلام المصنف في شرح
المنهاج باختصار وهو صريح كما ترى بان الذي حكاه الاستاذ والشيخ ابواسحق عن الصيرفي هو
العمل بالعام وان الذي رده في البرهان ليس هو هذا بل هو وجوب اعتقاد العموم على جزم وهو
كذلك فان هذا هو الذي في البرهان ولفظه مسألة اذا وردت الصيغة الظاهرة في اقتضاء
العموم ولم يدخل وقت العمل وجوبها فقد قال ابو بكر الصيرفي من ائمة الاصول يجب على
المتعمدين اعتقاد العموم فيما على جزم ثم ان كان الامر على ما اعتقدوه فذلك وان تبيير
الخصوص تغير العقيد وهذا غير مدود عندنا من مباحث العقلاء الخ انتهى وحينئذ فاستدلال
الكامل على ان من حكي الاتفاق لم يعتد بقول الصيرفي بقوله فقد قال امام الحرمين الخ في غير
محله لان الذي قاله امام الحرمين انما هو رد القول بوجوب الاعتقاد على جزم لا القول بوجوب
العمل الذي حكاه عن الصيرفي هذان الاستاذان الجليلان ووافقه ما الفخر واتباعه وابن
احد هما من الاخر على انه لو صح عدم اعتداد حكي الاتفاق عورض باعتدادهذين الاستاذين
ومن وافقه ما نقله في هذا الشارح (فان قلت) القول بجواز التسليم بالعام قبل البحث الذي مشى
عليه المصنف يناه في مامشى عليه في مجت البيان الا في من جواز تأخير البيان عن وقت
الورود (قلت) لان ذلك وانما ينافيه لولزم بناؤه على منع تأخير البيان وليس كذلك بل هو انبائه
على مدرك آخر يجامع الجواز هناك وهو ان العام دليل ظاهر يحتمل المعارض والاصل عدمه
فلا يترك الظاهر بمجرد الاحتمال (فان قلت) فلا فائدة في القول بجواز تأخير البيان (قلت) بل
من فوائده فيما نحن فيه كون العموم ظنيا لا قطعا فيثبت له احكام الظنيات والحاصل ان
جواز تأخير البيان غاية انه يوجب احتمال المخصص وذلك لا ينافي ظهور العموم وقيام الظن
به فيحصل به كسائر الظنيات وبما تقرره يدفع ما زعمه الكمال من أن موافقة المصنف الصيرفي
هنا تناقض ما ارتضاه في مجت البيان الا في من جواز التأخير عن وقت الورد فليست امل
(قوله مدفوع) قال شيخنا الشهاب اي نقله لا من قوله كما هو ظاهر العبارة اه (واقول) فيه
نظروا الذي يظهر صحة ظاهر العبارة ومعه في دفع من قوله الذي هو الاتفاق المذكور وعدم
الاعتداده والتعويل عليه لعدم تحقق ثبوته في الواقع بسبب الحكاية المذكورة بل يتعلق الدفع
بنقله ليس الا باعتبار المدقول لتحقيق نفس النقل قطعا فليست امل (قوله) ثم تركه لانه ليس خلافا
في اصل المسئلة) اقول اي وذكره كما كان ولا يفهم انه خلاف في اصل المسئلة وبه يعلم اندفاع
اعتراض شيخنا الشهاب بقوله لا يحق ان ذكره عقب ما مر في المتن كما صنع المصنف اولا يقتضي
ان يكون خلافا في اصل المسئلة فكان واجب الحذف لذلك لا لمجرد كونه ليس خلافا في اصل
المسئلة انتهى وجه اندفاعه انه لم يعمل بمجرد كونه ليس خلافا في اصل المسئلة غاية الامر انه
حذف مقدمة من التعليل لوضوحها من السياق (بقي) أن هذا لا يقتضي تركه مطلقا فهلا ذكر
تقريره على المقابل كانه من تقريره الحسنة (قوله واشتهار كلام الأئمة) اي على ذلك العام
(قوله المخصص قسمان) قال السكوري في المفسر غ من بيان التخصيص واحكامه شرع فيما
يحصل به التخصيص وهو في التحقيق ارادة المتكلم وبطلني على الدال على تلك الارادة حقيقة

وذكره هنا اولا
بقوله وثالثها ان ضاق
الوقت ثم تركه لانه ليس
بخلاف في اصل المسئلة (ثم
يكفي في البحث) على قول ابن
سريج (الظن) بان لا يخص
(خلافه لاقاضي) ابى بكر
الاقلا في قوله لا بد من
القطع قال ويحصل بتكرير
النظر والبحث واشتهار كلام
الأئمة من غير ان يذكر احد
منهم مخصصا (المخصص)

عرفية عندهم حتى لا يفهمون من المخصص الا المعنى الثاني فذكر المصنف انه قسمان متصل وهو
 خمسة اقسام استثناء وشرط وصفة وغاية وبديل البعض وقسم بعض الفضلاء الى المستقل وغيره
 ثم قسم المستقل وغيره وأراد بغير المستقل ما يتعلق بصدر الكلام وهذا اولى بما ذكره المصنف
 لان الاتصال ليس واجب لفظاً ولا زماناً وتلك العبارة توهمه انه انتهى كلامه وفي النسخة
 الواقعة في سقم (واقول) مجرد الانقسام الى المستقل وغيره لا ينافيه كلام المصنف ولذا حمله
 الشارح عليه حيث قال الاول المتصل اي ما يتعلق بنفسه من اللفظ بان يقارن العام انتهى
 فاشار الى ان المراد بالمتصل ما ينتقل الى اتصاله بغيره وهو معنى غير المستقل لكن قوله بان يقارن
 العام قد يقتضى خلاف ذلك لصدقه بقوله اقولوا المشركين لا تقتلوا اهل الذمة فان قوله
 لا تقتلوا اهل الذمة مخصص مقارن للعام مع ان الظاهر انه ليس من المتصل اللهم الا ان يريد
 بقوله بان يقارن العام معنى بان يحتاج الى مقارنته لصدقه بقوله اقولوا المشركين لا تقتلوا اهل الذمة فان قوله
 لا يقتلوا اهل الذمة مخصص مقارن للعام مع ان الظاهر انه ليس من المتصل اللهم الا ان يريد
 لا يحتاج الى مقارنته لتأني انفراده عنه وان اتفقت مقارنته في الزمن ثم رأيت قول شيخنا
 الشهاب قوله بان يقارن العام كانه قيد لا فائدة للمتصل التخصيص انتهى فليتأمل والوجه ان
 قوله بان يقارن العام تصوير للامتنان بالمتصل لانه لما اريد به غير المستقل لم يتصور الا بيان به
 الامع المقارنة لكن يحتمل ان يراد المقارنة ولولمعهما بان تقارن ارادة الاخراج وان تاخر الدال
 عليه وسيأتي عن مقتضى كلام العبد ما يوافق في غير الاستثناء لكن يخالفه ما يأتي للمصنف من
 تضعيف القول بجواز انفصال الاستثناء بشرط ان ينوي في الكلام وما عاين به اعني الكوراني
 الاولوية من ان الاتصال ليس واجب لفظاً ولا زماناً قد يمنع بتصریح المصنف بوجود الاتصال
 في الاستثناء والشرط ونصريح غيره بذلك في الباقي كما سيأتي بيانه واعلم ان ههنا امرين احدهما
 الاتصال في الزمان بالنسبة لصاحب الكلام في اتيانه به وهذا هو امر ادم المصنف وغيره بالاتصال
 الذي صرحوا بوجوبه كما ذكر وحاصله انه يشترط في الاعتماد بهذه الخصائص اتيانه به بامتنان
 بما قبلها عادة فلما انفصلت فلا اثر لها والثاني الاتصال في الزمان باعتبار وصوله الغير المتكلم
 وهذا ليس بشرط فان اراد بالاتصال الذي نقاه الاول فهو ممنوع والثاني فهو مسلم ولا يجدي به
 شيئاً واماماً ذكره من ان المخصص في الحقيقة هو الارادة فقد ذكره الامام وسيأتي ما فيه (قوله
 اي المقيد للتخصيص) اي الشيء المقيد لا اللفظ المقيد لما سيأتي انه يكون غير لفظ كالعقل والحس
 قال شيخ الاسلام اطلاق المخصص على الدليل المقيد لذلك مجاز شائع وان كان المخصص حقيقة
 هو فاعل التخصيص وقول الامام الرازي ومن تبعه انه حقيقة ارادة المتكلم فيه وقفة وكان
 ذلك سري اليهم من قول المتكلمين الارادة مفعلة في الحى فوجب تخصيص احد المقدورين
 في أحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل ومعلوم ان ذلك لا يستلزم ما قالوه اه
 وذكر السكالك في قوله وفيه امور الاول انه قد يمتنع دعوى المجازية بل هو حقيقة عرفية كما تقدم
 في كلام الكوراني وبؤيده انه المتبادر عرفاً من المخصص والثاني ان صريحه ان التفسير بالمقيد
 يخرج فاعل التخصيص وعلى هذا قال شيخنا الشهاب قوله اي المقيد ادحضت عن الشخص
 المخصص انتهى وقد ينظر في ذلك بان كلام المخصص والمقيد للتخصيص يصدق على الفاعل
 نعم يستعان على الاحتراز بملاحظة قوله قسمان الخ والثالث ان ما حكاه عن الامام ومن تبعه انه

اي المقيد للتخصيص (قسمان
 الاول المتصل) اي مالا
 يستقل بنفسه من اللفظ
 بان يقارن العام (وهو خمسة)

حقيقة ارادة المتكلم ليس بعيدا ان ثبتت الحكيمة لبعض الافراد وانتقاؤه عن البعض الآخر
 فرع ارادة المتكلم ذلك اذا الوجه ان المراد بالمتكلم هنا صاحب الحكم وما جوزه من السريان
 المذكور غير لازم وبمقدوره لا محذور فيه ولا يضر عدم الاستلزام المذكور بل تكفي المناسبة
 لذلك (قوله يعني الدال عليه) فيه امر ان الاول قال المولى التقنا زاني وينبغي ان يعلم ان اذا
 قلنا جاء في القوم الازيد فالاستثناء يطلق على اخراج زيد وعلى زيد لم يخرج وعلى لفظ زيد المذكور
 بعد الا وعلى مجموع لفظ الازيد او به هذه الاعتبارات اختلفت العبارات في تفسيره فيجب ان
 يحمل كل تفسير على ما يناسبه من المعاني الاربعة انتهى وبه ينظر في قول شيخ الاسلام افاد به
 ان للاستثناء معنيين الخ بل ينبغي ان يقال ان للاستثناء معاني اربعة معان والثاني انه ذكر
 الكمال انه ينهيه على ان المخصص هو الاستثناء بمعنى ادوات الاخراج (واقول) اقتصاره على
 مجرد كون ذلك تنبيها على ما ذكر لا يفيد كسيرة فائدة بل لا بد من توجيهه كون المخصص هو
الاستثناء بمعنى الادوات لا بمعنى الاخراج والافلا تامل ان يقول ما المانع من ابقائه على ظاهره
 اعني ان يكون بمعنى الاخراج اذا الاخراج يفيد التخصيص لانه يستلزمه فان اخراج بعض افراد
 العام عن حكمه يستلزم قصر الحكم على الباقي وهو التخصيص فـ لم ان الاخراج ليس عين
 التخصيص بل هو مستلزم له (فان قيل) يمنع من ابقائه على ظاهره وصفه بالاتصال فان الكلام
 في المخصص المتصل (قلت) بعد تسليم ان الاخراج نفسه لا يوصف بالاتصال يوصف به باعتبار
 الدال عليه (فان قيل) هذا تكلف (قلت) بعد التسليم هو من التكلف الشائع مع موافقته
 الظاهر من اتحاد معنى الضمير ومرجعه وان كان الاستخدام من المحسنات البدعية (قوله
 بالاواحدى اخواتها) اقول ظاهرا العبارة غير شامل للاخراج فهو استثنى واخرج على لفظ
 المضارع فان كان كذلك فهو ملحق بالاخراج به في الحكم (قوله صادرا) دفع به توهم تعلق
 من متكلم واحد باخراج وهو فاسد اذا المتكلم مخرج على اسم الفاعل لا مخرج منه وقوله مع
 المخرج منه دفع به توهم ما تصدق به العبارة من كون الاخراج منها من متكلم واحد والمخرج
 منه من متكلم آخر وهو عكس المطلوب بهذا القيد (قوله من متكلم واحد) قال الكوراني
 قد اختلف في اعتبار الاستثناء هل يشترط صدوره مع صدور الكلام من متكلم واحد وكلام
 المصنف دال على ان المختار هو الاول وليس كذلك لان الكلام صدوره جريا به اعني المسند
 والمسند اليه لا يجب من متكلم واحد على ما اختاره بعض المحققين من النحاة (ثم هنا تدقيق آخر)
 وهو ان القائل الازيد بعد قول من قال جاء الرجال مستلزم للحكم بالجنس على من عد ازيدا بالارب
 واذا حكم بالاستثناء لم يقع الا في ذلك الكلام المقدور غايته لم يذكر له فاشترط من متكلم واحد
 لا وجه له اذ لم يتصور من متكلمين وما ذكره كلام ظاهري لا غناء فيه اه (اقول) أما قوله
 وليس كذلك لان الكلام الخ فهو ليس بشئ لانه بالغ في الرد على مختار المصنف ولم يرد في استناده
 في ذلك على نقله اختيار خلافة عن بعض المحققين من النحاة ومن المعلوم المكشوف حتى للصبيان
 ان مجرد اختيار بعض المحققين خلاف مختار المصنف لا يرد مختاره لان مجرد قول عالم لا يرد قول
 عالم آخر ولو ساغ ذلك عند العقلاء لانعكس الحال وساغ رد مختار بعض المحققين باختيار المصنف
 خلافاه اذ ليس رد مختار المصنف بمختار غيره أولى من العكس على هذا التقدير على انه لا يلزم

احدها (الاستثناء) بمعنى
 الدال عليه (وهو) اي
 الاستثناء نفسه (الاخراج)
 من متعدد (بالاواحدى
 اخواتها) نحو خلا وعدا
 وسوى صادر ذلك الاخراج
 مع المخرج منه (من متكلم
 واحد وقيل مطلقا) فقول
 القائل الازيد عقب قول
 غيره جاء الرجال استثناء على
 الثاني لغو على الاول

ولو قال النبي صلى الله عليه
وسلم الأهل الذمة عقب
نزول قوله تعالى فاقسوا
المشركين

من اختيار ذلك في الكلام اختياره في الاستثناء سواء جعلنا الخلاف فيه من جهة اللغة
أو من جهة الاصطلاح اذ كل منهما أمر نقلي والقياس فيه ضعيف فتأمل ذلك واعجب من
هذا الكلام الخالي عن التأمل وعن الجري على القوانين وقل ان الله وانما اليه راجعون وأما
التدقيق الذي ذكره وأطرب فيه فالرد به من الطراز الاول لانه لم يزد في اثباته على مجرد الدعوى
كما ترى مع انه يمكن رده أما أولاً فادعاءه من عدم وقوع الاستثناء الا في كلام مقدر ممنوع كلياً
لم لا يمكن ان ياتي كل من المتكلمين بما نطق به فاصداً ربطه بما نطق به الاخر من غير اعتبار
تقدير ولا تعويل عليه واذا جاز اعتماد المتكلم في تمام كلامه على المقدر مع انه ليس منسوباً اليه
الاباء اعتبار توقف ما نطق به عليه وارتباطه به من حيث المعنى والافهوه غير صاد عنه جاز
ان يعتمد فيه على ما نطق به غيره ولما أورد بعض الفضلاء اشكالا وصفه بأنه صعب وهو ان
في القرآن محذوفات لا يتم المراد بدون تقديرها والمقام قد يقتضي تقدير لفظ بعينه وقد لا يقتضي
وللعالم بالقرآن ان يقدّر ما يحتاج اليه من غير تكثير المحذوفات في كلام الله المقدرة لاشك انهما
كلام البشر لان القرآن كلام قديم متواتر نازل من الله يتوسط الملك فيلزم ان يكون الكلام
القديم المعجز محتاجاً الى الحادث الغير المعجز وهو ظاهر البطلان والمركب من المعجز وغير المعجز
غير معجز والمركب من القديم والحادث حادث والتزام ان هذا القدر من الاحتياج ليس
بنقص في كلام الله ولا يخرج عنه كونه كلام الله التزام أمر ظاهر البطلان اه اجاب شيخنا
الشمري بقوله ما نقول هذا القدر من الاحتياج ليس بنقص بل نقول فيه كمال الكمال
والبلاغة والنقص اللغوي غير مضر اه اي لافادة الكلام المقصود مع الاختصار ودلالة
السياق والقرائن على المحذوف فقد اتفق المستشكل والجيب على ان المحذوف ليس من كلام
الله مع توقف المعنى عليه وهذا مما يؤيد ما قلناه وان كان في بعض مقدمات المستشكل ما لا يخفى
وذلك لتوجيه المنع على قوله والمركب من المعجز وغير المعجز غير معجز فان مجموع القرآن معجز مع
انه مركب من المعجز كالثلاث آيات وغير المعجز كالآية والاثنتين وكل سورة منه معجزة مع انها
مركبة من المعجز وغيره فيما زاد على الثلاث ومن اجزاء كل منها غير معجز مطلقاً وقوله والمركب
من القديم والحادث حادث فان القرآن ليس هو مجموع المركب من القديم والحادث بل هو القديم
فقط فان قيل قد علم الله ذلك الحادث وأراد معناه مع معنى ذلك القديم لتوقفه عليه قلنا هذا انما
يستلزم كونه معلوماً لا كونه كلاماً له كسائر المعلومات له على أنه لا يخفى ما وقع فيه المستشكل
بقوله والتزام ان هذا القدر من الاحتياج ليس بنقص في كلام الله الى قوله ظاهر البطلان ان
اعتقداً ما أفاده هذا الكلام نعم استدلال الدماميني في شرح التسهيل على استحالة صدور الكلام
من متكلمين بان كل كلام مشتمل على نسبة أحد طرفيه الى الآخر والنسبة أمر نقلي لا يقبل
التجزى ولا يقوم الا بجملة واحد اه وهذا يجري مثله هنا نظير ما احتج به ويمكن دفعه بأنه لا يلزم
من صدور الكلام من متكلمين تجزى النسبة الواحدة الشخصية ولا قيامها بجملة بل يقوم بذهن
كل من المتكلمين نسبة شخصية فالقائم بذهن أحدهما غير القائم بذهن الآخر بالشخص
كما لو تكلم كل من شخصين بكل الكلام المعين فانه يقوم بذهن كل منهما نسبة شخصية وما نحن
فيه بنزلة كلامين ان يجوز كون كل من المتكلمين قد اعتبر ما نطق به الآخر ولا حظ ربطه بما

نطبق به هو كما يعتبر ربط المقدور بما نطق به والمنازعة في امكان ذلك بلا برهان مما لا يلتفت اليها غاية ما في الباب انه لم يثبت للمجموع الصادر من محكم الكلام المتعدد لعدم تعدده حقيقة وتعدد النسبة الشخصية لا يقتضي تعدد الكلام حقيقة مع اتحاد اجزائه ولا ينافي اتحاده وحيث ان هذا عام من الاستحالة ممنوع وأما ثانيا فسلمنا عدم وقوع الاستثناء الا في كلام مقدور لكن ذلك لا ينافي امكان اعتبار المجموع الصادر من المتكلمين وجعل تصريح أحد هما باحد الجزأين قائما مقام تصريح الآخر به حتى يترتب عليه الاحكام المتعلقة بالالفاظ التي لا يكتفي فيها بالمقدرات كما في الطلاق فقد تقرر فيه عند الشافعية انه لو قال قائل لزوجته أنت ونوى طالق أو طالق ونوى أنت لم يقع طلاق أو قال أنت طالق ثلاثا ونوى الا واحدة وقع الثلاث أو قال الا واحدة ونوى قبله أنت طالق ثلاثا لم يقع شيء فلذا امكن اختلافهم هل يعتد بالاستثناء الصادر من متكلم آخر فثبت له حكم الاستثناء أو هو ان لا يترتب عليه ذلك ويترب على الخلاف ما لو وكل من يطلق زوجته ثلاثا الا واحدة فقال الوكيل أنت طالق ثلاثا وقال الموكل الا واحدة أو بالعكس فعلى الاول يعتد بذلك وعلى الثاني هو ان لا يعتد به فثبت قبل بعدم اشتراط اتحاد المتكلم وان كان في غاية الضعف أو البطلان كان التصريح المصنف باشتراط اتحاد المتكلم توطئة لحكاية ذلك القول ودفعه اليه لو سلموا الموافقة عليه لو سكت عن ذلك وجه في غاية الحسن وكان الاعتراض عليه فيه ليس الامن التغيير في الوجوه الحسان فزعم الكوراني انه لا وجه له هو الذي لا وجه له وقد ظهر مما قررناه انه لم يرد في هذا الاعتراض على ضمه الى ركة اللفظ وسماجته فساد المعنى (قوله كان استثناء قطعا) قال شيخنا الشهاب أي اتفقا فافانه من متكلم واحد وهو الله سبحانه ولعل هذا على القول بانه لا يجوز له الاجتهاد انتهى (وأقول) الحامل له على هذا الترجي التعليل المذكور لكن الظاهر عدم اختصاصه بالقول المذكور لان اجتهاده على القول بجوازه لا يكون الامطابقا للعق أو لا يقر الا على ما هو الحق منه على الخلاف في المسئلة فهو على هذا القول بمنزلة المبلغ بل هو مبلغ في المعنى فلا استثناء هنا أيضا من متكلم واحد بحسب المعنى وهو الله سبحانه (قوله ويجب اتصاله عادة) أي لا حقيقة وفيه أمران * الاول ان من أدلة ذلك ورد الاقوال الاتية انه لو صح انفصال الاستثناء لما قال صلى الله عليه وسلم من حلف على شيء ثم رأى غيره خيرا منه فليعمل به وليكفر عن يمينه فلو جاز الانفصال لم يوجب التكفير عينا بل قال فليستثن أو يكفر لانه لا حث مع الاستثناء بل ذكره أولى لانه أسهل وأيضالوجاز الانفصال لما ثبتت الاقرارات والطلاق والعق لعدم الجزم بثبوت شيء منها الجواز الاستثناء المنفصل وأيضالوجاز الانفصال لم يعلم صدق خبر ولا كذبه أصلا الجواز استثناء غير عليه يصرفه عن ظاهره الى ما يصير به صادقا وان كان ظاهره كذبا وبالعكس قال السعد دوما يقال انه وجبت الكفارة ~~ل~~ كونها انفع وثبتت احكام الاقرارات لوجود القرينة على عدم الاستثناء ليس بشيء لانه اذا جاز تأخير الاستثناء ولو بعد حين لم يصح الحكم بوجوب الكفارات وثبتت احكام الاقرارات لجواز الاستثناء مادام المكلف حيا ٥١ * والثاني انه صرح هنا بوجوب الاتصال وسيأتي التصريح بوجوبه في الشرط أيضا وسكت عن وجوبه في الباقي وقد قال المازري التوابع وهي النعت والعطف

كان استثناء قطعا لانه مبلغ عن الله تعالى وان لم يكن ذلك قرآنا (ويجب اتصاله) أي الاستثناء بمعنى الدال عليه بالمستثنى منه (عادة) فلا يضر اتصاله بتنفس أو سعال

والتمس كيد والمبدل والشروط لا خلاف في وجوب اتصالها انتهى ومن نقله عنه واقره عليه
 شارحا المصنوع الاصفهاني والقرافي وحينئذ يحتاج للفرق بين التوابع حيث اتفق على
 وجوب اتصالها والاستثناء حيث اختلف في وجوبه فيه لكن تبقى المظالم في الشروط
 يخالف كلام المصنف الآتي وقياس ما ذكرنا الباقي كالغاية كذلك هذا وسياتي عن العضد
 ما يقتضي الفرق بين الاستثناء وبقية الخصائص بما فيه (قوله وعن ابن عباس الخ) عبارة
 المصنوع وعن ابن عباس انه يجوز الاستثناء المنفصل وهذه الرواية ان صححت فاعل المراد منها
 ما اذا نوى الاستثناء متصلا بالكلام ثم اظهر نيته بعده فانه يدين فيما بينه وبين الله تعالى فيما نواه
 وفي العضد كنهه قيل لا يجب الاتصال لفظا بل يجوز الاتصال بالنية وان لم يتلفظ به كالخصيص
 بغير الاستثناء وحمل بعضهم مذهب ابن عباس على هذا حتى لو قال بعد شهر اردت الا كذا سمع
 منه وذلك لان هذا ليس بيمين ولا حلف على ظاهر قوله وهو جواز مطلقا نواه أم لا لكان بعيدا
 جدا اه وقوله سمع منه ظاهر في القبول ظاهر وهو المتبادر من اطلاق نقلهم عن ابن عباس
 صحة الاستثناء وان طال الزمان وقضية قول الامام السابق فانه يدين الخ عدم القبول ظاهرا
 وفيه بعد على ظاهر المنقول عن ابن عباس ويحتمل ان ابن عباس يوافق ما عليه الفقهاء من قبول
 النية ظاهرا تارة وعدمه اخرى وقد تقدم في الكلام على تعميم نحو لا أكلت وان أكلت ما يعلم منه
 قياس قواعدنا في ذلك (فان قلت) حل كلام ابن عباس على ما تقرره في قول المصنف الآتي
 وقيل يجوز بشرط ان ينوي في الكلام لانه يقتضي الاطلاق فيما قبل هذا القول (قلت) لا ينافيه
 أما على غير الرواية الاخيرة عنه فلم يعلم التقييد في هذا القول بما قيد به ابن عباس وأما على
 الرواية الاخيرة فانما يجمع المصنف بينهما لعدم الاتفاق عليهما وعدم تعيينهما عنه وعلم ان قول
 العضد السابق كالخصيص بغير الاستثناء يخالف ما تقدم لانه يقتضي الفرق بين الاستثناء
 وبقية الخصائص وانه يجوز فيها الاتصال بالنية وان لم يتلفظ به ولا يتجه الفرق بعدم استقلال
 الاستثناء لوجود ذلك في غيره كالصفة والغاية وأما من جهة المعنى فاي فرق في أكرم بني عمي مثلا
 بين ان ينوي معنى العلماء وان ينوي معنى الاجلها لثم رأيت الاصفهاني فسر الغير في قول
 المختصر وقيل يجوز بالنية كغير أي الاستثناء بقوله وهو التخصيص بالادلة المنفصلة اه
 فليتأمل (قوله وقيل سنة) بالمرأى الى سنة أو بالنصب كما هو المناسب لما بعده أي وقيل يجوز
 انفصاله سنة (قوله في المجلس) أي مادام المجلس (قوله وقيل يجوز انفصاله بشرط ان ينوي في
 الكلام) أي أولا أي قبل فراغه بدليل قوله لانه مراد اولاً لانه قد يقال مقتضى ما قرره الفقهاء
 من نفع النية باطنا تارة وظاهرا أيضا تارة أخرى ان العبرة حينئذ بالنية ولا أثر للاستثناء فان
 وافقهم هذا القائل على ما ذكر فلا أثر حينئذ للاستثناء بل المدار على النية فيؤثر ولو لم يوجد
 استثناء مطلقا وقد يكون أثره عند القبول ظاهرا مطلقا اذا وجد الاستثناء فهو شرط عنده
 في القبول كذلك أرى ان المؤثر للاستثناء بشرط عدم النية فتتبعها بشرط في تأثيره فلا
 أثر لاحدهما وحده لانه يمتد في النية وحدها فليتأمل (قوله وقيل في كلام الله فقط) قال في
 البرهان وانما جعلهم ذلك خيال تخيلوه من كلام المتكلمين الصائرين الى ان الكلام الانزلي
 واحد وانما الترتيب من جهات الوصول الى الخطاب بين فلو تاخر الاستثناء فذلك في السماع

(وعن ابن عباس) يجوز
 انفصاله (الى شهر وقيل سنة
 وقيل أبدا) روايات عنه
 (وعن سعيد بن جبير)
 يجوز انفصاله (الى أربعة
 أشهر وعن عطاء والحسن)
 يجوز انفصاله (في المجلس
 وعن مجاهد) يجوز انفصاله
 الى (سنتين وقيل) يجوز
 انفصاله (ما لم يأخذ في كلام
 آخر وقيل) يجوز انفصاله
 بشرط ان ينوي في الكلام
 لانه مراد أولاً (وقيل) يجوز
 انفصاله (في كلام الله تعالى
 فقط) لانه تعالى لا يغيب
 عنه شيء

واتفهم دون الكلام وهذا غلط لان الكلام ليس في الكلام الا زلي بل في العبارات التي تبلغنا
وهي في حكم كلام العرب ولا يوجد فيه تأخر الاستثناء اهـ (قوله فهو مراد له أولا) قد يقال كان
قياس ذلك ان لا يتقيد ذلك بكلام الله وأن يكون المدار على النية أولا أي قبل فراغ الكلام
كما هو القول السابق على هذا والفرق بان من لازمه تعالى ارادته أولا بخلاف غيره ليس فيه
كبير قوة كما لا يخفى (قوله وقد ذكر المفسرون الخ) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب
كأنه استدلال للاخير خاصة ويصلح أيضا لدليل القول عطاء والحسن اهـ (أقول) ويمكن ان
يستدل به لما قبل الاخير ايضا * والثاني قال الكوراني والحق أنه لا دليل فيه لأنه يصلح ان يكون
صفة أو حالا اهـ (واقول) ما زعمه ليس بحق لأنه اذا جاز الانفصال في الصفة ومنها الحال فليجز
في الاستثناء لاستوائهما في عدم الاستقلال وفي الاخراج في المعنى بل الجواز في الاستثناء أولى
بدليل الاختلاف في جوب اتصاله والاتفاق على وجوب اتصالها كما تقدم عن المازري بما فيه
وتقدير ذلك ما سبق من استدلال ابن عباس رضي الله عنه فانه بالقياس لا بالنص على ان
الحالية لا تنافي الاستثناء فانهم أعربوا غير الاستثنائية حالا كما تقر في محله وانما الوجه في دفع
الاستدلال بذلك ان الاعتبار بالاتصال بحسب الوجود لا بحسب الاعلام والاستثناء في هذه
الآية متصل بحسب الوجود وان انفصل بحسب الاعلام لكان اذا قلنا بالمشهور من حدوث
الالفاظ يلزم تأخر الاستثناء في كلام الله بزمان كبير عن تحقق معنى الاستثناء فانه ازلي
وحينئذ فقياسه الجواز في كلام غيره تعالى اذا نوى أولا اذا لفرق في المعنى فليست مل ثم ان أراد
الكوراني بما ذكره التعريض بقول المحقق المحلى في معرض الاستدلال وقد ذكره المفسرون
الخ فأننت خبير بسقوط هذا التعريض لان المحقق انما حكى ذلك استدلالا للقول الاخير
المرجوح ولم ينصب لاختياره وقد اشتهر انه لا تعترض الحكاية (قوله كما قرأه) وجه الشبهة
في أمثاله الوجود (قوله ونحوه) هو عطف على ما روى وفيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب
يريد أي بقوله ونحوه ما سلف من الاقوال عن غير ابن عباس اهـ وظاهر قوله من الاقوال
الخ جميع الاقوال المذكورة وفيه نظر بالنسبة للاخيرين فان هذا الاصل لا يناسبهما كما
لا يخفى وبذلك يشعر تعبيره بقوله ونحوه دون قوله وغيره وتعليل الاخيرين دون غيرهما * الثاني
انه كيف يصح تعليق هذا الاصل بالنحو المذكور مع قوله كما روى عنه أي عن ابن عباس فان
معناه انه روى عن ابن عباس انه استدلال بهذا الاصل الذي هو قوله تعالى ولا تقولن الخ ومعلم
انه لم يستدل على اقوال غيره التي هي المراد بالنحو المذكور كما تقر الا ان يجاب بان المراد ان
هذا الاستدلال لما صلح لا اقوال غيره فكأنه روى عنه فيكون قوله كما روى عنه مستعملا في
معناه الظاهر بالنسبة لا قوله وفي معناه التشبيه بالنسبة لا قوله غيره أو بان المراد كما روى عنه
في أقواله ونحوها في معناه فيكون ذلك أصلا فيه أيضا أو بان المراد في أقواله فيكون المراد
تقييده وان أطلق لفظا (قوله كما روى عنه) أي على الوجه الذي روى عن ابن عباس (قوله
قوله تعالى) قد يقال قد تبين من تقريره ان الاصل المذكور ليس قوله تعالى المذكور بل هو
القياس على ما افاده ويجاب بان اصل المقيس عليه اصل للمقيس في الجملة (قوله ولا تقولن
الخ) قال البيضاوي أي لا تقولن لاجل شيء تعزم عليه انى فاعله فيما تستقبله الابان يشاء الله اى

فهو مراد له أولا بخلاف غيره
وقد ذكر المفسرون ان قوله
تعالى غير ارادى الضرر نزل
بعد لا يستوى القاعدون
من المؤمنين الى آخره في
الجلس وقراء نافع وغيره
بالنصب أي على الاستثناء
كما قرأه أبو عمرو وغيره
بالرفع أي على الصفة والاصل
فيما روى عن ابن عباس
ونحوه كما روى عنه قوله
تعالى ولا تقولن لشيء انى
فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله
واذكر ربك اذا نسيت أى
اذ نسيت قوله ان شاء الله

الامتنان بمشيئته (قوله ومثله الاستثناء) إشارة إلى ان الاستدلال بالقياس على ما في الآية لا بنفس الآية (قوله وتذكرت) قال شيخنا الشهاب لو لم يقدر الشارح هذا للزم أن يكون وقت التسمية ظرفاً للتذكرو هو فاسد فهو ظرف للتسمية والتذكرو معاً انتهى وقوله ظرفاً للتذكرو الأولى للتذكرو أي ذكر ان شاء الله ووجه الفساد ان ذكر ان شاء الله ينبغي أن ينافي نسبة فلا يتصور اتحاد وقتها وقوله فهو ظرف للتسمية والتذكرو معاً للمعنى ان ذكر ان شاء الله يكون في الوقت الجامع للتسمية ثم التذكرو وذلك صادق بكونه في وقت التذكرو (قوله فاختلفت الآراء فيه) ينبغي ان المراد بالنسبة لابن عباس آراءه لا آراء غيره في الفهم عنه بدليل قول الشارح السابق روايات عنه فالمراد بالآراء هنا آراء ابن عباس وآراء أصحاب الأقوال المذكورة وقوله من غير تقييد أي من أصحاب تلك الآراء أي من غير اعتبار التقييد بان اعتبروا عدمه وإيس المراد بمجرد سكوتهم عن التقييد وقوله توسعاً لتركهم التقييد وينبغي ان المراد التوسع لدليل قام عندهم والافتراء التقييد الواقع في النص بدليل مما لا يسوغ (قوله فقوله) قال شيخنا الشهاب مبتدأ أي مشيئة ربك خبره قال البيضاوي عامة الفقهاء على خلافه يعني قول ابن عباس قال لأنه لو صح ذلك لم يتقرر اقراره ولا طلاق ولا عتاق ولم يعلم مدق ولا كذب ثم قال ويجوز ان يكون المعنى واذ كرر بك بالتسليم والاستغفار اذا نسبت الاستثناء بمبالغة في الحث عليه اه (أقول) قوله أي مشيئة ربك خبره ينبغي أن تكون خبره على تقدير القول أي نقول في تفسيره أوفي حقه أي مشيئة ربك (قوله بان لا يكون المستثنى فيه بعض المستثنى منه) فيه أمران ١ الأول قال شيخنا الشهاب يرد عليه الاستثناء في قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا موتة الأولى فانه منقطع وهو بعض الموت وقيل متصل وضمير فيها لا آخره والموت أول أحوالها اه (وأقول) هو متوجه الا ان يكون المراد ان لا يكون بعض المستثنى منه مع ملاحظة كونه مذوقاً في الجنة واعلم انه يرد على عبارة الشارح المذكورة أمثلة كثيرة أيضاً لتشملها عبارة مع أنهم امن المنقطع منها قوله تعالى وما كان مؤمناً ان يقتل مؤمناً الا خطأ فان المستثنى وهو القتل خطأ بعض المستثنى منه وهو القتل مع انقطاع الاستثناء اللهم الا ان يجعل المستثنى منه القتل عدا كما هو المناسب للتفي المذكور وفي شرح المحصول للاصفهاني في هذا المثال انه يمكن أن يكون الاستثناء من الجنس أي فيكون متصلاً لان قتل الخطأ بعض افراد القتل وتلزم الاباحة بمعنى رفع الائم اه وقوله وتلزم الاباحة أي المفهومة من الاخبار من قوله وما كان فهذا جواب سؤال مقدر وقوله بمعنى رفع الائم أي لا يعني الاهدار وعدم الضمان ٢ والثاني قال شيخنا الشهاب أيضاً في الهاء من قوله فيه هذا الضمير راجع الى الاستثناء بقطع النظر عن المنقطع اه (أقول) وجه ذلك أن المقصود بيان ما يعرف به فلو فرض كونه منقطعاً كما هو قضية رجوع الضمير للمنقطع كان معروفاً فلا حاجة لبيان ما يعرف به واعلم ان الذي ينبغي ان يراد بالبعث في هذا المقام ما يشمل الجزئي والجزء بحسب ما يقتضيه حكم الكلام (قوله لفظ الاستثناء متواط) جعل محل الخلاف لفظ الاستثناء وهو قضية كلام جماعة لكن أنكره في التلويح وذكر ان محل الخلاف الصيغ وان لفظ الاستثناء حقيقة فيها بلا خلاف (قوله من غير اخراج) أي من المنطوق فلا ينافي الاخبار من مفهوم الكلام عرفاً كما تقرر في محله

ومثله الاستثناء وتذكرت
فاذ كرم ولم يعين وقتاً فاختلقت
الآراء فيه على ما تقدم من
غير تقييد بنسبة ابن عباس
فقوله واذ كرر بك أي
مشيئة ربك (أما) الاستثناء
(المنقطع) بان لا يكون
المستثنى فيه بعض المستثنى
منه عكس المتصل السابق
المنصرف اليه الاسم عند
الاطلاق نحو ما في الدار أحد
الاجار (فقالها) أي
الأقوال لفظ الاستثناء
(متواط) فيه وفي المتصل أي
موضوع للقدر المشترك
بينهما أي المخالفة بالآراء
أو إحدى أحوالها حذراً
من الاشتراك والجهاز
الائتمين والأول الأصح
انه مجاز في المنقطع لتبادر
غيره أي المتصل الى الذهن
والثاني انه حقيقة فيه
كلمة متصل لانها الأصل
في الاستعمال ويحذف بالخالفة
المذكورة من غير اخراج
وهذا القول بمعنى قوله
(والرابع مشترك) بينهما

وهذا القيد لاخراج المتصل (قوله فهو مكرر) أجاب المحشيان بأن الظاهر أن مراد المصنف
 بالقول الثاني ما حكاه الشيخ أبو إسحق أن الاستثناء من غير الجنس لا يصح حقيقة ولا مجازاً وإن
 قال العضد لا يعرف خلافاً في صحة لغة (قوله) ولما كان في الكلام الاستثنائي شبه التناقض
 أقول فيه أمور ١ الأول أنه ينبغي تقييده بالاستثناء المتصل فإن التناقض المذكور لا يظهر
 في المنقطع فتجوزاء القوم إلا الجبر وكأنه اعتمد على ما قدمه من أن المتصل هو المنصرف إليه
 الاسم عند الإطلاق وإن الأصح أنه حقيقة فيه مجازي المنقطع ثم رأيت ابن الحاجب في المنتهى
 أشار إلى ذلك حيث عبر عن هذا الخلاف الآتي بقوله قد اختلف في تحقيق مدلول المفردات
 في الاستثناء المتصل الخ اهـ لكن ينبغي أن يعدم المتصل أو يجعل في حكمه نحو قوله على عشرة
 الأتوبالان المعنى الأقيمة ثوب والأورد على التقييد بالمتصل لجرى بان شبه التناقض فيه وقد
 يقال لا حاجة للتقييد بالمتصل لجرى بان شبه التناقض في المنقطع أيضاً باعتبار المفهوم فإن معنى
 جاء القوم إلا الجبر جاء القوم وما يتعلق بهم إلا الجبر كما تقر في الخوف فقد أثبت الجبر في ضمن
 ما يتعلق بهم ثم نفي صريحاً * والثاني أنهم أطلقوا الكلام الاستثنائي وهو شامل لما إذا تقدم
 المستثنى وقضيه توجه التناقض حينئذ أيضاً وقد يقال لا مانع منه فليست أملاً * والثالث أنه قد
 يقال إن ذلك لا يختص بالكلام الاستثنائي بل يجري في سائر الخصائص فقوله مثلاً كرم بني
 تميم إن جأول يشتمل على التناقض حيث ثبت غير الجائين منهم في ضمن بني تميم ثم نفي مفهوم القيد
 وهو قوله إن جأول لكن هذا ظاهر على ما تقدم عن المصنف من أن العام المخصوص عموم مراد
 تناولاً لا حكماً وعن العضد في الكلام على قول المصنف الاستثناء أنه حقيقة من قوله وقد يقال
 إرادة الاستغراق باقية الخ المقتضى ذلك أنه حقيقة وأنه مستعمل في كمال معناه أما على أنه
 مجاز وأنه مستعمل في بعض معناه فلا يتوجه سؤال التناقض إذا لفظ على هذا لم يستعمل
 في كمال معناه وهذا بخلاف الاستثناء فإن المستثنى منه فيه مستعمل في كمال معناه ولا بد على
 ما يفيد ما تقدم عن العضد والسعد في الكلام على قول المصنف والعام المخصوص عموم
 مراد تناولاً لا حكماً وكان هذا هو السبب في اقتصارهم على الاستثناء (قوله) حيث ثبت
 المستثنى في ضمن المستثنى منه ثم نفي صريحاً) أقول هذا لا يشمل الاستثناء من النفي فإنه على
 العكس من ذلك ينبغي فيه المستثنى في ضمن المستثنى منه ثم ثبت صريحاً فلا زاد وأوبالعكس
 مثلاً وكانهم اقتصروا على صورة الإثبات على وجه التقييد (قوله) ثم أخرج ثلاثة) قال شيخنا
 الشهاب يرد عليه ما مر من أن العام المخصوص عموم مراد تناولاً لا حكماً لا يقال العدد ليس
 بعام لأننا نقول قد مر في قوله والقبائل له أعني التخصيص حكم ثبت لعدد أن المراد بالعام
 المخصوص غير العام المحدود فيما سبق صدر المبحث اهـ (وأقول) لا يخفى ضعف هذا الإيراد لأن
 الإخراج بالاستثناء لا يمنع تناول المستثنى منه لجميع أفراد له وهذا قال الشارح في بيان المعنى
 له على الباقي من عشرة أخرج منها ثلاثة فقوله من عشرة أخرج منها صريح في استغراق
 العشرة لا أحادها مع الحكم بالإخراج منها إذ لا يصدق عشرة أخرج منها ثلاثة إلا إذا أريد بها جميع
 أحادها وقال المولى القمى لا شيء ذكره في هذا المقام مانع لأن المركب سواء جعل
 حقيقة في المعنى الذي وقع الإسناد إليه أو مجازاً لم يكن بدلفرداته من الاستعمال في معنى فيكون

فهو مكرر إلا أن يريد بالمطوى
 الثاني أنه حقيقة في المنقطع
 مجازي المتصل ولا فائت بذلك
 فيما علمت (والخامس الوقف)
 أي لا يدري أهو حقيقة
 فيها أم في أحدهما
 أم في القدر المشترك بينهما
 ولما كان في الكلام
 الاستثنائي شبه التناقض
 حيث ثبت المستثنى في ضمن
 المستثنى منه ثم نفي صريحاً
 وكان ذلك أظهر في العدد
 انصوبته في أحاده دفع ذلك
 فيه ببيان المراد به بقوله
 (والأصح وفقاً لابن الحاجب
 أن المراد بعشرة في قولك)
 مثلاً لا يزيد على (عشرة الثلاثة
 عشرة باعتبار الأفراد)
 أي الأحاد جميعها (ثم
 أخرج ثلاثة) بقولك
 الثلاثة

لفظ العشرة مستعملا في كمال معناها والحكم بعد اخراج الثلاثة والالزم التناقض أو كون
العشرة مجازا عن السبعة فليست أم لا فتأمل اه فتأمل قوله فيكون لفظ العشرة الخ وفي حواشي
التلويح الخسروية في قوله لان العشرة التي أخرجت منها ثلاثة عشرة مانصه ان قبل هذه
المقدمة ممنوعة كيف والثلاثة اذا أخرجت عن العشرة لا تبقى عشرة بل يحصل سبعة قلنا القيد
خارج عن القيد فالعشرة المقيدة بخروج الثلاثة عنها عشرة لا سبعة لان الاعداد أنواع
متباينة فان قيل ماذا كونه يقتضي أن لا يصح الحمل في قولنا السبعة عشرة خرج عنها ثلاثة قلنا
المحمول هنا مجموع عشرة الثلاثة اريد به السبعة مجازا والكلام في العشرة المقيدة وظاهر ان
المجموع غير المقيد فتدبر اه وكان الشيخ بن علي ان الاخراج منها ينافي تناولها لما أخرج
منها وهو ممنوع أو ان القيد داخل لكنه منقطع كما تقر (قوله ثم أسند) قال شيخنا الشهاب
تارة أي أسند المسند وهو لزيد وأخرى ثم أسند أي الحكم (واقول) يجوز أن يكون هذا الفعل
تاما والمعنى ثم وقع الاسناد وقول الشيخ أي الحكم أي المحكوم به وقول المصنف تقديره قال
شيخنا أي هذا الترتيب في التقدير لا في اللفظ (قوله ولا نفي أصلا) كذا في العضد فقال فلائمة
الاثبات واحد ولا نفي أصلا فلا تناقض لانه انما يتصور بتعارض اثبات ونفي انتهى قال المولى
التفتازاني في تقريره أي ليس في هذا التركيب الاثبات واحد والسبعة دون الثلاثة ولا نفي
أصلا لا للسبعة ولا للثلاثة وهذا ينافي ما ذكر من ان الاستثناء من الاثبات نفي اتفاقا على أنه
لامعنى لسلب نفي الثلاثة لان التناقض انما هو باثبات الثلاثة ضمنا ونفيها صريحا فاذا منع
الاثبات اندفع التناقض لا يقال المراد أنه لا نفي للسبعة أصلا لانه كلام لا حاصل له اذا تناقض
انما يتوهم باثبات الثلاثة ونفيها دون السبعة اه (واقول) هو ينافي القول بان الاستثناء من
الاثبات نفي الذي سمي نفي تصحيحه خلافا للحنفية من غير توقف لتلك المناقاة على الاتفاق عليه
وحينئذ فقول المصنف والاصح وفاقا لابن الحاجب ان المراد بعشرة الخ لا يجمع مع قوله الآتي
والاستثناء من النفي اثبات وبالعكس خلافا لابي حنيفة اه لان ما هنا صريح في انه لا نفي في
الثلاثة وما سياتي صريح في ان فيها نفي ولا مع قوله السابق والقابل له أي للتخصيص حكم ثبت
لمتعدد لان هذا صريح في انه لا اخراج باعتبار الحكم ضرورة تاخر الاسناد عن اخراج الثلاثة
قلم يكن المخصوص الحكم اذ لم يسند الا الى الباقي بعد اخراج الثلاثة وما سبق صريح في ان
الاجراج باعتبار الحكم اللهم الا أن يجاب عن الثاني بأن ما تقدم من ان التخصيص باعتبار
الحكم انما هو بحسب الظاهر دون الحقيقة ولهذا قال العضد بعد أن قرر محتار ابن الحاجب
الذي صححه المصنف بقوله والاصح وفاقا لابن الحاجب ان المراد الخ مانصه وعلى المذهب المختار
يحتمل أن يقال انه أي الاستثناء تخصيص نظر الى الحكم فانه للعام في الظاهر والمراد المخصوص
وأن يقال ليس بتخصيص اذا لم يرد له الا العموم كما كان عند الانفراد لم يغير الى تخصيص
اه أما بحسب الحقيقة فلم يرد التخصيص على الحكم لانه انما يتعلق بالباقي بعد الاستثناء
مثلا وهذا هو المذكور هنا لكن هذا الجواب مع بعده مناف لقول الشارح هناك نفيه بهذا على
ان المخصوص في الحقيقة الحكم اه الا أن يجاب بمنع المناقاة لان تخصيص الحكم يتحقق
بتعلقه بالباقي بعد الاستثناء لان ايراد الحكم على بعض مدلول اللفظ المرتبطة بقصر له

(ثم أسند الى الباقي) وهو سبعة
(تقديره وان كان) الاسناد
(قبله) أي قبل اخراج الثلاثة
(ذكرنا) فكانت له على
الباقي من عشرة اخرج منها
ثلاثة وليس في ذلك الا
الاثبات ولا نفي أصلا
فلا تناقض (وقال الاكثر
المراد) بعشرة فيما ذكر (سبعة)

على بعض افراد العام اذ لا يتوقف قصر الحكم على سبق نعيمه بل ذلك ليس الارجوع عن الحكم وهو غير معتبر في التخصيص ويؤيد ذلك ما تقدم من جعل الشارح العام في قول المصنف التخصيص قصر العام على بعض افراد صادقا بالعام المراد به الخصوص وأن يجب ان يكون الاول اما مثل ذلك أيضا بان يقال ما يأتي من ان الاستثناء من الاثبات نفي هو بحسب الظاهر دون الحقيقة واما بانه حيث حكم بانه لا نفي كما هنا فهو باعتبار الدلالة على النسبة الخارجية وحيث حكم بنبوت النفي فهو باعتبار الدلالة على النسبة النفسية كما جع بذلك العضد عند الكلام على أن الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس بين كلام الحنفية وكلام أهل العربية وأوضحه المولى التفتازاني فقال وحاول الشارح الحق يعنى العضد فيبقى بين كلامهم وكلام أهل العربية مبنيا على ما سبق من أن الخبر يدل على نسبة نفسية لها متعلق يعبر عنه بالنسبة الخارجية الواقعة في نفس الامر فان اعتبر دلالة على النسبة الخارجية فلا نفي ولا اثبات في المستثنى أى لدلالة في اللفظ على ان المستثنى حكم مخالف الحكم الصادر وان اعتبر دلالة على النسبة النفسية في الاستثناء سواء كان من الاثبات أو من النفي دلالة على ان المستثنى حكم مخالف الحكم الصادر وهو عدم الحكم النفسى الثابت في الصدر الخ ما اطال فيه وفي كلا الجوابين نظر لا يخفى بل هما منافيان لما سيأتى في كلام الشارح وغيره في بيان محل الخلاف وبما تقر ريث يظهر اشكال كلام الشارح فقله وليس في ذلك الا الاثبات ان أراد الاثبات للثلاثة لم يصح وهو ظاهر والسبعة فلا دخل له في جواب التناقض المذكور لانه انما جاء باعتبار اثبات الثلاثة ونفيها وقوله ولا نفي أم لا ان أراد لا نفي للسبعة فلا دخل له في الجواب أو للثلاثة نافي ما سيأتى ان الاستثناء من الاثبات نفي أو لا نفي فيهما فلا دخل لسلب نفي السبعة في الجواب وسلب نفي الثلاثة نافي ما سيأتى ان الاستثناء من الاثبات نفي (فان قلت) يمكن التخلص من التناقض على وجه لا ينافى ما سيأتى وهو الاقتصاد على دعوى سباب الاثبات عن الثلاثة اذ به يندفع التناقض كما تقدم في كلام السعد والمنافاة لما سيأتى اذ لم يسأب النفي عنها (قلت) لا بأس بذلك لولانه قد يمنع من ذلك ان سلب الاثبات مبنى على تقدير الاخبار قبل الاسناد وذلك يقتضى سلب النفي أيضا عن الثلاثة الا أن يدعى ان تقدير سبق الاخبار للاسناد موضوع لسلب اثبات الثلاثة وسبق الاسناد وذلك الاخبار لفظ موضوع لنفي الثلاثة وفيه ما فيه فليتنامل (قوله والاثلاثة قرينة) أى فليست للاخراج كما يقبده قول الشارح ووجه تصحيح الاول الخ وقوله ارادة الجزء أى السبعة وقوله مجازا حال من اسم الكل وقوله وقال القاضي عشرة الاثلاثة أى مجموع هذا اللفظ المركب وقوله أى معناه أى وهو السبعة وقوله بازاء اسمين أى هو معنى لكل منهما وقوله مفرد وهو سبعة أى لفظ سبعة وقوله وهو عشرة الاثلاثة أى مجموع هذا اللفظ فلفظ الاثلاثة على هذا جزء الاسم فلا اخراج فيه ولا قرينة (قوله ولا يجوز الاستثناء المستغرق) قال السيوطي لو وقع ذلك في الوصية نحو أو وصيت له بمائة الامائة صح وكان رجوعا عن الوصية أفتيت بذلك ثم رأيت في كلام الاصحاب ما يساءل منه فتأمل اه وهو ظاهر لكن في كلام السكال ما يخالفه فانه قال واعلم ان محل الاجماع مقيد بآخرين الى أن قال الشافعي أن يكون الاستغراق

والا ثلاثة (قرينة) لذلك تثبت ارادة الجزء باسم الكل مجازا (وقال القاضي) أبو بكر الباقلاني (عشرة الاثلاثة) أى معناه (بازاء اسمين مفرد) وهو سبعة (ومركب) وهو عشرة الاثلاثة ولا نفي أيضا على القولين فلا تناقض ووجه تصحيح الاول ان فيه توفيقا بما تقدم من ان الاستثناء اخراج بخلافهما (ولا يجوز) الاستثناء (المستغرق) بان يستغرق المستثنى المستثنى منه أى لا أثر له في الحكم فلو قال له على عشرة الا عشرة لزمه عشرة

(خلافه شذوذ) اشار بذلك الى ما نقله القرافي عن المدخل لابن ٣٣ طلحة فمن قال لامرأته أنت طالق ثلاثا

الا ثلاثا انه لا يقع عليه طلاق في احد القولين ولم يظفر بذلك من نقل الاجماع على امتناع المستغرق كالامام الرازي والامام (قيل ولا يجوز) (الاكثر) من الباقي فنحوه على عشرة الاستثناء فلا يجوز بخلاف المساوي والاقل (وقيل) لا الاكثر (ولا المساوي) بخلاف الاقل (وقيل) لا الاكثر (ان كان العدد) في المستثنى والمستثنى منه (صريحا) فهو ما تقدم بخلاف غير الصريح نحو خذ الدراهم الا الزبوف وهي أكثر كذا حكى هذا القول في شرحه كغيره في الاكثر وان شملت العبارة هنا حكايته في المساوي (وقيل) لا يستثنى (من العدد عقلا صحيح) فنحوه مائة الا عشرة بخلاف التسمية (وقيل) لا يستثنى منه (مطلقا) وقوله تعالى فليتبهم ألف سنة الا خمسين عاما أي زمنا طويلا كما تقول لمن يستعجلك اصبر ألف سنة وكل قائل بحسب استقرانه وفهمه والاصح جواز الاكثر مطلقا وهما مذهب الفقهاء اذ قالوا لو قال له على عشرة الا عشرة لزمه واحد

بلفظ الصدر ومساويه كسائر طوالت الانسان وأوصيت له بثلاث مائة الا ثلاث مائة فلو كان الاستغراق بغيره ما لم يمتنع عند الخفية الخ اه وهو صريح في ان نحو أوصيت له بثلاث مائة الا ثلاث مائة من محل الاجماع على امتناع المستغرق وانه لا أثر له وقضية ذلك صحة الوصية واستقرارها وهو في غاية البعد فان كان هذا التقييد وهذا التثنية في كلام الاثمة فلا كلام ولا فيمكن رد هذا المثال فليتامل (قوله خلافه شذوذ) بمحتمل أنه مصدر على حذف المضاف أي خلافا لذي شذوذ أي الجمع قليل ذي انفراد به هذا القول الغريب الضعيف وأنه جمع شاذ أي شخص شاذ أي لا شخص شاذين ومنفردين عن الجمهور به هذا القول الغريب الضعيف الآن جمع فاعل على فعل قصور على السماع ثم رأيت ما سبق عن شيخنا الشهاب في المخصص المنفصل من انه مصدر بمعنى اسم الفاعل أو جمع شاذ (قوله) ولم يظفر بذلك من نقل الاجماع الخ قال الكمال في الاعتراض به على حكاية الاجماع مع غرابته جدا وشذوذ ناقله نظر فقد قال القرافي ان الاقرب ان هذا الخلاف باطل لانه مسبوق بالاجماع اه (وأقول) بل الاعتراض صحيح لان مجرد غرابته وشذوذ ناقله لا يرفع عنه ومن حقه حجة على من لم يحفظ والخلاف ينافي الاجماع وان ثبتت به غرابته وشذوذ ناقله ودعوى القرافي اقربية البطلان غير مسموعة منه ولهذا لم يلتفت اليها الشارح مع اطلاعه عليه ابدليس حكايته عنه حكاية هذا الخلاف ودعواه المسبوقية بالاجماع لا دليل عليها فلا تمويل عليه اعلى انه في شرح المصنوع لم يرد على اعتراضه حكاية الاجماع بهذا الخلاف حيث قال مانعه المسئلة الرابعة أجمعوا على فساد الاستثناء المستغرق قلنا نقل ابن طلحة في مختصره المعروف بالمدخل اذ قال لامرأته أنت طالق ثلاثا الا ثلاثا قولين أحدهما أنه استثناء ويتقعه والاخر يلزمه الثلاث اه ولو صح عنده هذا الاجماع وسبقه لم يسعه هذا الايراد وقال الاصمغاني نقل به عنهم عن كتاب لابن طلحة مناهج المدخل قولين في بطلانه وهو غريب ان صح اه وقول شيخ الاسلام قد ظفر به بعض من نقله كالقرافي فيه نظر لان القرافي ما نقله بل حكاية عن نقله (قوله) وقيل لا الاكثر (ولا المساوي) من أدلته أن الدليل منع الاستثناء لانه انكار بعد اقرار خالفناه في الاقل لانه قد ينسب بقى مع حوله في غيره وأجيب باننا لانسلم ان الدليل منعه وانه انكار بعد اقرار لانه بكهلة واحدة لما مر أنه اسناد بعد اخراج فليس فيه حكاية تخالفان (قوله) ان كان العدد صريحا لم يرد العدد الاصطلاح بل ما يدل على معدود كما يصرح به قول الشارح بخلاف غير الصريح الخ (قوله) أي زمنا طويلا قال شيخ الاسلام فأويل للمستثنى والمستثنى منه انتهى وبؤيده تأخير عنهما وكأنه على هذا وجهها كناية عن الزمن الطويل لكن يلزم على هذا عدم الفائدة في ذكر الاستثناء اذ يكفي في الكناية ما قبله وقضية كلام الكمال أنه تفهيم المستثنى منه خاصة وبه جزم شيخنا الشهاب وقد يؤيده الاستشهاد الذي ذكره الشارح اسكن يرد على هذا ان المستثنى ان جعل أيضا كناية عن الزمن الطويل فسد المعنى بل ربما كان الاستثناء حقيقة مستغرقة والا فلا فائدة فيه ولا حاجة اليه وهذا كله مما يذهب هذا القول بل يرد (قوله) والاصح جواز الاكثر مطلقا من أدلته أنه وقع في القرآن استثناء الاكثر كما في قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغافرين ومن ههنا البيان لان الغافرين كلهم متبعوه فاستثنى الغافرين وهم أكثر من واحد

غيره - ثم يدل وما كثر الناس ولو صحت بمؤمنين اذ يدل على عدم ايمان الاكثر وكل من ليس
بمؤمن غاوي واذا ثبت جواز استثناء الاكثر لجواز استثناء المساوي أولى ومنها ان فقهاء
الامصار اتفقوا على أنه لو قال على عشرة الا تسعة لم يلزم الا واحد ولو لا أن استثناء الاكثر ظاهر
في وضع اللغة في بقاء الاقل لا منسوخ الاتفاق عليه عادة واصار قوم ولو قبل لا إلى أنه تلزمه العشرة
لكون الاستثناء لغو الا أنه غير صحيح كما في المستغرق فقول الشارح وعليه معظم الفقهاء اذ قالوا
الحج يمكن أن يجعل اشارة الى الدليل الثاني (قوله والاستثناء من النفي) أي من ذي النفي وهو
الكلام الذي دخله النفي كأن نفي فيه المحكوم به عن المحكوم عليه أو المستثنى منه الواقع في
كلام دخله النفي اثبات أي ذوات اثبات أي دال عليه وبالعكس عطف على اثبات أي والاستثناء
ملتبس بالعكس مما ذكره رأي بالخالفه له أي من الاثبات أي من ذي الاثبات وهو الكلام
أو المستثنى منه المثبت نفي أي ذواتي أي دال عليه خلافا لابي حنيفة وفيه أمور الأول أنه ينبغي
أن يلحق بالنفي ما في معناه كالتنبي والاستفهام الانكاري والثاني ان الكوراني قال المشهور
عند الشافعية ان كون الاستثناء من الاثبات نفيًا متفق عليه عند الطائفتين وانما الخلاف في
العكس وهو كونه اثباتًا من النفي وفي كتب الحنفية أنه ليس من النفي اثباتًا ولا من الاثبات
نفيًا وعبارة المصنف موافقة لما ذكرناه لأنه آخر العكس ورتب عليه الخلاف انتهى (وأقول)
الظاهر أنه قلده في نقل المشهور المذكور ما في حواشي المولى التفاسير اني تبعا للعضد وأنه قصد
بذلك الاعتراض على الشارح المحقق الخبير بحقيقة الحال حيث جعل الخلاف في عبارة
المصنف راجعًا للشعبي حيث قال عقب قول المصنف خلافا لابي حنيفة مانصه فيه ما وقيل في
الاول فقط وانتهى وهذا الاعتراض كدعوى موافقة عبارة المصنف لما ذكره خطأ بلا شبهة فقد
صرح المصنف في منع الموانع رجوع الخلاف للامرين جميعا بل وبان الخلاف في الاول محقق
وفي الثاني مشكوك حيث قال مانصه فصل وسألتم عن قولنا الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس
خلافا لابي حنيفة وعندهنا ان أبا حنيفة مخالف في الموضوعين وقد مناهما خلاف فيه محقق
وأخرنا ما الخلاف فيه مشكوك اثنين انه مخالف فيهما جميعا وهذا من محاسن هذا الكتاب فانه
لو عكس توهم متوهم أن قوله خلافا لابي حنيفة مقصود على الثاني ومراده ان يحجه له شاملا
للامرين انتهى نص المصنف بحروفه ومن قوله فانه لو عكس توهم متوهم الحج يعلم ان تمسك
الكوراني فيما زعمه من موافقة عبارة المصنف له بما خيرا العكس مجرد توهم لا يقال لم يقصد
الكوراني الاعتراض على الشارح بل على المصنف فلا يرد عليه ما في منع الموانع لانا نقول هذا
يطله قوله وعبارة المصنف موافقة لما ذكرناه مع انه لا يسوغ لمثل الاعتراض على المصنف في
مثل هذا الامر ولا التمسك في مثل هذا الاعتراض بما في الحواشي تبعا للعضد لما لا ريب فيه
لمصنف من أن المصنف هو الثقة العمدة الملقبة في نقل هذا الفن وخلافاته المقدم في ذلك على
تلك الحواشي ونحوها وان كانت في نهاية الجلالة لها واصل نفيها فاعلم * والثالث أن القراني
قال مانصه قلت يوما للشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله ان الفقهاء التزموا قاعدتين في
الاصول وخالفوهما في الفروع فقال لي ما هما قلت له المعروف باللام للعموم عندهم ولو قال
الطلاق يلزم نفي بغيرية لم يلزمه الاطلاق واحدة وهو خلاف القاعدة والثانية الاستثناء من

(والاستثناء من النفي
اثبات وبالعكس خلافا
لابي حنيفة) فيهما وقيل
في الاول فقط فقال ان
المستثنى من حيث الحكم
مسكوت عنه فنحو ما قام
أحد الازيد وقام القوم
الازيد يدل الاول على
اثبات القيام لزيد والثاني
على نفيه عنه وقال
لا يزيد مسكوت عنه من
حيث القيام وعنده

النفي اثبات ومن الاثبات نفي ولو قال والله لا يثبت ثوبا الا الله كان فقعد عريانا لم يلزمه شيء
ومقتضى قاعدة الاستثناء انه حلف على نفي ما عدا المكان وعلى ايس المكان وما ليس المكان
فيجوز نقول رحمه الله سبب المخالفة ان الايمان تتبع المنقولات العرفية دون الاوضاع
اللاغوية اذا عارضها وقد اتفق اللام في الحلف بالطلاق لحقيقة الجنس دون استغراق الجنس
فذلك كان الحالف لا يلزمه الا الماهية المشتركة فلا يزيد اللام على الواحد واتفق الا في
الاستثناء في الحلف بمعنى الصفة مثل سواء وغيره في حلفه والله لا يثبت ثوبا سوى المكان
او غير المكان فالحلف عليه هو المغاير للمكان والمكان ليس محلو فاعليه فلا يضره بلبسه ولا تركه
ثم توفي رحمه الله تعالى واتفق البحث مع قاضي القضاة تاج الدين فالتزم ان مذهب الشافعي
رضي الله عنه انه يجزئ اذا قعد عريانا وان الاعلى بابهم والاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي
اثبات واراننا في ذلك انتهى كلام القراني (وأقول) ما قاله قاضي القضاة تاج الدين من جهة
الحكم فممنوع ومن ثم اتفق الامام البلقيني فيمن حلف لا يشكو غريمه الا من الشرع فترك
الشكوى مطلقا بانه لا يجزئ ولنا ان نلتزم ان الا في المثال المذكور للاستثناء وان هذا
الاستثناء اثبات على القاء مدة ولا ينافي ذلك منع ما ذكره التاج وذلك لان الاثبات بحسب
المقصود من النفي وفي مقابله والمقصود ههنا من النفي هو منع نفسه من لبس الثياب فيكون
المقصود من الاثبات هو اباحة لبس المكان لنفسه لا التزام لبسه لان المقابل للمنع عدم المنع
وهو الاباحة واما الالتزام فامر زائد لا يدل عليه الكلام فلا يجزئ بالترك فقام له فانه حسن دقيق
ثم رأيت في بعض حواشي التلويح ما يوافق هذا الجواب ثم رأيت التاج السبكي أطال فيه في
بعض تراجم حرف العين من طبقاته الوسطى ونقله عن والده فله الحمد (قوله ومبني الخلاف
الخ) قال السيد الشريف اعلم ان الخلاف بين الامامين يعني أبا حنيفة والشافعي في أن
الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس مبني على ان اللفظ هل هو موضوع بآراء المعاني
الذهنية أم الخارجية فان قلنا بالاول فلا يثبت للمستثنى في الخارج حكم مخالف للحكم السابق
سواء أكان الاستثناء من الاثبات أو النفي مثلا مدلول جاني القوم الازيد ان كان هو
الصورة الذهنية وهي ايقاع النسبة الذهنية بين القوم الذهني والجبني الذهني وقد أخرج زيد عن
هذا الحكم الذهني فلا دلالة في اللفظ على ان للمستثنى حكما مخالفا للحكم الصادر عنه يجوز ان يرتفع
الايقاع رأسا بل عدم مجي زيدا عما يكون بحكم البراءة الاصلية وهو عدم الدلالة على الثبوت
لا بسبب دلالة اللفظ على عدم الثبوت وفي مثل ليس على الاستثناء لا يثبت شيء بدلالة اللفظ اذ
بل للعرف وطريق الاشارة كافي كلمة التوحيد حيث يحصل بها الايمان من المشرق بحسب
عرف الشرع وان قلنا بالثاني فمدلوله وقوع النسبة بين القوم الخارجي والجبني الخارجي وقد
أخرج زيد عن هذا الحكم الذي هو الثبوت الخارجي فيلزم عدم مجي زيد البتة لانه لا واسطة
بين مجي زيد وعدمه في الخارج بخلاف ما في الذهن فانه يجوز ان يرتفع الحكم الذهني وهو
ايقاع النسبة الذهنية فتثبت الواسطة حينئذ ويمكن ان يقال ان اللفظ موضوع بآراء
المعاني الذهنية وهي مدلولات اللفاظ بلا واسطة ولها متعلقات هي النسب والامور الخارجية
وهي مدلولات لها بواسطة وهي المقصودة بالذات فالاستثناء اما ان يعود الى الاول وهو محتمل

ومبني الخلاف على ان
المستثنى من حيث الحكم

أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأما أن يعود إلى الثاني وهو مختار الشافعي رحمه الله عليه اهـ وقوله
ويمكن أن يقال الخ أي فلا يمين بناء مختار الشافعي رحمه الله تعالى على أن اللفاظ موضوعه
بإزاء المعاني الخارجية وكلام الشارح أقرب إلى هذا من الأول كما لا يخفى وكان المعنى على هذا
عند الشافعي في خروج القوم الأزيد الحكم بحجبي من عدد أزيد من القوم وبعدم حجبي زيد
وفد ذكر الإمام هذا في المعالم فقال الأحكام الخارجية إنما تثبت بواسطة الأحكام الذهنية فإذا
صرفنا الاستثناء إلى الصور الذهنية أفاد بغير وسط أو إلى الأحكام الخارجية لا ينفكها إلا بوسط
قال القرافي في شرح المصنوع بعد نقله ذلك يريد أن الإنسان إذا قال قام القوم أو ما قام القوم
انما يفهم من ذلك ابتداء أنه يعتقد ذلك ثم يقول ظاهر حاله الصدق فيكون زيد ليس قائما في
الخارج أو قائما فصلا حكما بانه قائم بعد حكمنا بأن المتكلم اعتمد ذلك فإذا صرفنا الاستثناء
إلى الأحكام الذهنية يكون معناه الحكم على كل أحد من القوم الأزيد إلا أحكم عليه في هذه
القضية فيكون غير محكوم عليه فيجوز أن يكون موافقا للمستثنى منه في حكمه وإن يخالفه
ويكون الاستثناء انصرف لما هو مستثنى عن الوسط وإذا صرفناه للأحكام الخارجية صرفناه
لما هو محتاج للأحكام الذهنية وتوسطها والاستثناء عن الوسط أرجح ويرد عليه أن المتبادر في
العرف هو الأحكام الخارجية والأصل عدم النقل كما أن الأصل عدم الوسط في معارضة
الأصلان وتبقى المبادرة سالمة عن المعارضة انتهى ثم قال اتفق العلماء أبو حنيفة وغيره على أن الأ
للأخراج وأن المستثنى مخرج وأن كل شيء خرج من قبض دخل في القبض الآخر فهذه ثلاثة
أمور متفق عليها وبقي أمر رابع مختلف فيه وهو أنا إذا قلنا قام القوم فهناك أمران القيام
والحكم فاختلاف أهل المستثنى مخرج من القيام أو الحكم به فحين نقول من القيام فيدخل
في قبضه وهو عدم القيام والخلف به يقولون هو مستثنى من الحكم فيخرج لثبته وهو عدم
الحكم فيكون غير محكوم عليه فامكن أن يكون قائما وأن لا يكون فعندنا انتقل إلى عدم
القيام وعندهم انتقل إلى عدم الحكم وعند الفريقين هو مخرج ودخل في قبض ما أخرج
منه فافهم ذلك حتى يتحرر لك محل النزاع والعرف في الاستعمال شاهد بأنه إنما قصد إخراج
من القيام لا من الحكم به ولا يفهم أهل العرف إلا ذلك فيكون هو اللغة لأن الأصل عدم النقل
والتفسير انتهى ولا يخفى أنه يجوز أن يكون المراد بكونه مخرجا من القيام أنه مخرج من القوم
باعتبار القيام وكأنه قبل وقع القيام ممن سوى زيد منهم ولم يقع من زيد بكونه مخرجا من الحكم
أنه مخرج من القوم باعتبار الحكم وكأنه قبل أحكم بالقيام لمن سوى زيد منهم ولا أحكم بشئ لزيد
فلا ينافي ما أطلعت عليه عباراتهم من جعل المستثنى منه وهو المخرج منه القوم وفي المصنوع
احتج أبو حنيفة رحمه الله تعالى بقوله عليه الصلاة والسلام لا تكاح الأبوي ولا صلاة الأبهور
ولم يلزم منه تحقق التكاح عند حضور الولي ولا تحقق الصلاة عند حصول الوضوء بل يدل على
عدم صحته ما عند عدم هذين الشرطين انتهى قال الأصمغاني وجوابه أن ذلك يقتضي الصحة
عند وجود الطهارة بصفة الإطلاق لا بصفة العموم أي لا يقتضي ثبوت صحة الصلاة في جميع
صور الطهارة وإن اتفق غيرهما من الأمور المعتبرة في صحة الصلاة انتهى لكن أورد صاحب
التتبع منهم دليلا على أن الاستثناء في مثل الصلاة الأبهور لا يجوز أن يكون اثباتا وأن كان

من النفي الاول انه لو كان اثباتا لمكان معناه صلاة بطهور وثابتة أى صحيحة وقد ثبت ان النكرة
 الموصوفة بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلاة بطهور وصحيحة وهذا باطل لان بعض الصلاة
 الموصوفة بالطهور باطلة كالصلاة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك قال في التلويح
 وهذا في غاية الفساد للقطع بأن مثل قولنا أكرمتم رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون
 الوصف له تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شئ آخر غير ما لم في شئ من الصور فضلا عن جميع
 الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الخنفية فضلا عن القائلين
 بأن الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في أن من حلف لا كرم من رجلا عالما لا يبر
 باكرام عالم واحد وامان حلف لأجل اكرام الا رجلا عالما لا يثبت بمجالسته عالما ولا أكثر بناء على
 ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لأجل اكرام الا رجلا على ان
 القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق انتهى والثاني ان قوله
 لا صلاة سب كلى بمعنى لاني من الصلاة بجائزة والسلب الكلى عند وجود الموضوع في قوة
 الايجاب الكلى المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من أفراد الصلاة جائزة الا في
 حال اقترانها بالطهور فيجب أن يتعلق الاستثناء بكل صلاة اذ لو تعلق ببعض لزم جواز البعض
 الآخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلاة وهو باطل واذا تعلق
 الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفي عن الصدر بكل فرد من
 أفراد الصلاة فيكون المعنى كل واحد من أفراد الصلاة جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل
 لما مر وأجاب في التلويح بقوله لقائل ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على
 فردا وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي ففي جانب الاستثناء يوجد أيضا ذلك
 الموضوع ولا يعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلاة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فان
 فيها يفتنى هذا الحكم وينبت نقیضة وهو جواز شئ من الصلوات اذ نقیض السلب الكلى
 ايجاب جزئي كما يقال ما جاني أحد الا راكبا انتهى وبذلك كله يظهر صحة جواب الامة هاني
 واعلم ان ابن الحاجب لما استدلل على المدعي أعني ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس
 بالنقل عن أهل العربية فانه المعتمد في اثبات مدلولات الالفاظ ذكر العوض جوابا عن ذلك بما
 شرحه المدعي قوله وحاول الشارح المهتم توفيقا بين كلامهم أي الخنفية وكلام أهل العربية
 مبنيا على ما سبق من ان الخبر يدل على نسبة تقضية لها متعاقبة يعبر عنه بالنسبة الخارجية
 الواقعة في نفس الامر فان اعتبر دلالة على النسبة الخارجية فلا نفي ولا اثبات في المستثنى
 أي لا دلالة في اللفظ على ان المستثنى حكما محالنا لحكم الصدر وان اعتبر دلالة على النسبة
 النفسية ففي الاستثناء سواء كان من الاثبات أو من النفي دلالة على ان المستثنى حكما محالنا
 لحكم الصدر وعدم الحكم النفسي الثابت في الصدر انتهى أي فالخنفية يحملون كلام أهل
 العربية على نفي الحكم النفسي كما صرح به الضد في عبارته أي فالخنفية بين المستثنى والصدر
 بالحكم وعدم الحكم لا بالنفي والاثبات كما أفصح به صاحب النفود في تقرير عبارة العوض ثم قال
 بعد ثم هنا بحث وهو أن ما ذكر لا يتأتى فيها والعمدة في مأخذ الاحكام أعني الانشاء لعدم
 دلالة على النسبة الخارجية فيلزم ان لا يكون زيد في مثل **ك**رم الناس الا زيدا في حكم

المسكوت عنه بل محكوما عليه بعدم وجوب اكرامه بخلاف انتهى وكان وجه هذا لزوم
انه ليس معنى قولنا اكرم الناس الحكم بايجاب الاكرام حتى يثبت المستثنى نقيضه وهو عدم
الحكم بالايجاب فيكون مسكوتا عنه بل معناه نفس الايجاب فيثبت المستثنى نقيضه وهو عدم
ايجاب الاكرام وذلك هو معنى قوله بل محكوما عليه بعدم ايجاب اكرامه أى بل اثبت له عدم
الايجاب الذى هو نقيض ما فى الصدر ولا يفتى ما فى محاولة العضد من مخالفة ظاهر كلام أهل
العربية ومخالفة المتبادر من الاستثناء كما تقدم عن القراني وقد قال السعد قبل ما تقدم عنه
ويؤولون أى الخفية كلام أهل العربية انه من الاثبات نفي انه مجاز تعبيرا عن عدم الحكم
بالحكم بعدم لكونه لازما لكن انكار دلالة ما قام الازيد أى بحسب الوضع على ثبوت القبح
لزيد **ك** كما دليق بانكار الضروريات واجماع أهل العربية على أنه من النفي اثبات لا يحتمل
التأويل انتهى واعلم ان مبنى فى عبارة الشارح بمعنى البناء على تعدية بعلى وان قضية كون
الاخراج من المحكوم به ان المراد بالحكم فى قول المصنف السابق والقبيل له حكم ثبت لمعقود
هو المحكوم به وان قوله من حيث الحكم كانه احتراز عنه من حيث ذاته فانه من هذه الحقيقة
مخرج من المستثنى منه من حيث نفسه لا من حيث المحكوم به ولا الحكم وان هذه الحقيقة
لا تنافى قولنا السابق انه مخرج من القوم باعتبار القيام فانه مخرج من المستثنى منه لكن تارة
يلاحظ اخر اوجه من حيث ذاته وتارة من حيث الحكم ولا منافاة بين قوله من حيث الحكم
وقوله انه مخرج من المحكوم به لان اعتبار ملاحظة الحكم فى الاجراء صادق مع **كون**
الاخراج من نفس الحكم وكونه من المحكوم به (قوله وجعل الاثبات فى كلمة التوحيد يعرف
الشرع الخ) فيه ما تقدم فى كلام القراني وأن الشارع أمر بالاثبات بهذه الكلمة من لم يعرف
الشرع ولولا ان الاثبات فيها معروف بغير الشرع ما حسن ذلك (قوله والاستثناءات
المتعددة) أى مع اتحاد المستثنى منه وبقي عكس ذلك وهو تعدد المستثنى منه واتحاد المستثنى
وسبأى فى قوله والوارد بعد جعل متعاطفة كما قال الزركشى لا يقال سكت الصوابيون من
عكس هذه المسئلة وهى ان يتعدد المستثنى منه ويعدد المستثنى لانا نقول هى مسئلة الاستثناء
عقب الجمل وسبب ذكرها انتهى وينبى الكلام فيما اذا تعدد اثنان فيما يلقى فحوله على عشرة
وعشرة الاربعة والاثلاثة والاثني وينبى أخذ من كلامهم الا فى وكلام الفقهاء رجوع
هذه المستثنيات لكل من العشرتين فيلزمه اثنان وعلى قياس ذلك يقال فيما اذا تعددت
المستثنيات بعد الجمل وقد يقال عبارة المصنف هنا صادقة بما اذا تعدد المستثنى منه أيضا وفيما
باقى صادقة بما اذا تعدد المستثنى أيضا فلا حاجة الى زيادة ذلك عليها (قوله فلاول أى فهمى
عائدة للاول) فيه أمران الاول قال شيخ الاسلام أى للمستثنى منه للاول من الاستثناءات
وان أوجه **ك** كلامه اه (وأقول) لم يبال المصنف بمثل هذا الابهام لاندفاعه بالتأمل
اذ لا يتصور عود جميع الاستثناءات التى منها الاول للاول منها مع ان لفظ الاول أخص من لفظ
المستثنى منه والثانى أن عبارة المصنف شاملة لما اذا استغرق غير الاول وهو ظاهر لان
المستثنيات اذا عادت للمستثنى منه مع استغراق غير الاول بدون عطف كما سبأى فى كلام
الشارح فعطف أولى لان الرجوع مع العطف أقرب بدليل انه عند عدم الاستغراق تعود

مخرج من المحكوم به
فيدخل فى نقيضه من قيام
أو عدمه مثلاً ومخرج من
الحكم فيدخل فى نقيضه
أى لا حكم اذا قلنا ان
ماخرج من شئ دخل فى
نقيضه وجعل الاثبات فى
كلمة التوحيد يعرف
الشرع وفى المصنف نحو
ما قام الازيد بالعرف العام
(و) الاستثناءات المتعددة
ان تعاطفت فلاول أى
فهى عائدة للاول فحوله
على عشرة الاربعة والا
ثلاثة والا اثنين فيلزمه
واحد فقط (والا) أى
وان لم تعاطف

(فكل) منها عائد (لما يليه)
 ما ليس مستغرقه (فحوله على
 عشرة الا خمسة الأربعة
 الاثلاثة فيلزمه ستة لان
 الثلاثة تخرج من الأربعة
 يبقى واحد يخرج من
 الخمسة تبقى أربعة تخرج
 من العشرة تبقى ستة فان
 استغرق كل ما يليه بطل
 الكل وان استغرق غير
 الاول فحوله على عشرة
 الا اثنين الاثلاثة الأربعة
 عاد الكل للمستثنى منه
 فيلزمه واحد فقط وان
 استغرق الاول فقط فحوله
 على عشرة الا عشرة الا
 أربعة قبل يلزمه عشرة
 لبطان الاول لاستغراقه
 والثاني تبعاً وقيل أربعة
 اعتباراً الاستثناء الثاني
 من الاول وقيل ستة
 اعتباراً الثاني دون الاول
 (و) الاستثناء (الوارد بعد
 جعل متعاطفة) عائد
 (للكل) حيث صلح له لانه
 الظاهر مطلقاً (وقيل ان
 سبق الكل لغرض) واحد
 عاد للكل فحوجبست داري
 على أعمامى ووقفت بستاني
 على أخوالي وسبات سقاني
 لجبرالى الان يسافروا

الى المستثنى منه مع العطف دون غيره فتأمل (قوله فكل لما يليه ما ليس مستغرقه) أقول فاعل
 يستغرق ضمير كل والهاء لما والتقدير فكل عائد لما يليه مدة عدم استغراق كل ما يليه وحيداً ففرد
 عليه أنه يدخل في منطوقه ما اذا استغرق غير الاول مع انه لا يعود كل لما يليه وما اذا استغرق
 الاول فقط مع انه لا يعود كل لما يليه على غير الاول الثاني من الاقوال الثلاثة المحكية في ذلك
 فتأمل ويرد على الشارح ان قوله فان استغرق كل ما يليه الخ بيان للمفهوم مع ان ما عدا
 استغراق كل لما يليه من جملة المنطوق كما ظهر مما بيناه ويحتاج بانه أراد بيان الاعم من المفهوم
 دفعا لما يتوهم من ظاهر المتن في الصورتين الأخيرتين أعني استغراق غير الاول واستغراق
 الاول (قوله فان استغرق كل ما يليه بطل الكل) أقول فحوله على عشرة الا عشرة الا عشرة
 (قوله وان استغرق غير الاول فحوله على عشرة الا اثنين الاثلاثة الأربعة عاد الكل
 للمستثنى منه فيلزمه واحد فقط) أقول فيه أمور الاول انه يمكن توجيهه ذلك بانه لما تعذر رجوع
 المستثنى من بعض البعض رجعت للأصل وهو المستثنى منه تعصيماً للكلام بقدر الامكان
 والثاني ان قياس ما ذكر في المثال أنه لو قال له على عشرة الأربعة الاستثناء ستة لان الكل
 يعود للمستثنى منه فتكون الأربعة مستثناة من العشرة بفضل ستة فتكون الستة مستثناة
 منها استثناءً مستغرقاً فيبطل ولا يقال تلزمه عشرة لان مجموع الاستثناء من عشرة فهو مستغرق
 للمستثنى منه وذلك لانه لا يجمع المفرق لافي المستثنى ولا في المستثنى منه كما قرر في الفروع
 ومن هنا ينظر في جواب العبد كائن الحاجب عن استدلال الشافعية على الرجوع للجميع بانه
 لو قال على خمسة وخمسة الاستثناء ستة كان للجميع انفساً فافكذا في غير من الصور دفعا للاشتراك
 والمجاز حيث قال الجواب أولاً الى ان قال وثانياً انه انما يرجع الى الجميع ليستقيم اذ لو رجع
 الى الأخيرة لم يستقم أى للاستغراق انتهى فان قضية هذا الجواب انه مع الرجوع
 للجميع يجمع الخمسة فيكون الاستثناء من العشرة والا فلا يستغرق بجمله مع أن المقرر انه
 لا يجمع المفرق واهل هذا قول ضعيف والثالث ان استغراق غير الاول شامل للاستغراق
 بالزائد كما في مثاله وبالمساوى فحوله على عشرة الا ثلاثة الا ثلاثة قال الزركشي بعد نقله هذا
 التعميم عن المحصول والمنهاج وهو في الزائد صحيح وفي المساوى معارض بان الثاني يكون
 تأكيداً كما قاله الراجح في الاقرار انتهى وعلى هذا فتقبل الشارح بالاستغراق بالزائد لعله
 للاختراع عن هذا والرابع انه شامل أيضاً لما اذا استغرق بعض غير الاول دون البعض فحوله
 عشرة الا اثنين الا ثلاثة الا واحد اذ يصدق انه استغرق غير الاول وقضيته أن يعود الكل
 للمستثنى منه فيلزمه أربعة في هذا المثال ويحتمل ان يحمل قوله غير الاول على العموم فيخرج
 ما اذا استغرق البعض دون البعض كما في هذا المثال فيعود غير المستغرق لما قبله وما عدا
 المستثنى منه فيلزمه في هذا المثال ستة لان الواحد مستثنى من الثلاثة يبقى اثنان يخرجان مع
 الاثنان المستثنى الاول من العشرة يبقى ستة ولم أر في ذلك شيئاً فليراجع (قوله والاستثناء
 الوارد بعد جعل متعاطفة عائد للكل) فيه أمران الاول قال في التلخيص لا خلاف في جواز رده
 الى الجميع والى الأخيرة خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فذهب الشافعي رحمه
 الله تعالى انه ظاهر في العود الى الجميع ومذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى انه ظاهر في العود

الى الاخيرة لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها
من الجمل نظر الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضميرها واسم اشارة ويجعل أن يجعل القرب
والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا آخر بمعنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها نصير بمنزلة
حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالمسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا
يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو ضرورة
عدم استقلاله والضرورة تدفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة الى
العود الى غيرها انتهى (وأقول) لقائل ان يمنع ان القرب والاتصال المذكورين يقتضيان
ظهور العود الى الاخيرة دون غيرها وأن يمنع تأثير حيولة الاخيرة بسبب انقطاعها فانه ان
أريد ان هذه الحيولة مانعة من الصفة فباطل لما تقدم من أنه لا خلاف في جواز العود للجميع
أو من الظهور فهو ممنوع وأن يمنع قوله فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء لانه ان
أراد ان الاتصال القائل بحيولته شرط لصحة الاستثناء فغير صحيح للاتفاق على جواز العود
للجميع أو شرط ظهوره ممنوع على أن توسط الحرف الموضوع للتشريك والجمع يجعل الجميع
بمنزلة الجملة الواحدة وهذا أجاب العضد عن تمسكه بمحيولة المذكورة بقوله الجواب منع
كونه حائلة وانما تكون حائلة لو لم يكن الجميع بمثابة جملة واحدة وأنه ممنوع اهـ واما الوجه
الثاني فاجاب عنه العضد بقوله الجواب لا نسلم انه يرجع للضرورة بل عندنا ان وضعه للجميع
فلا يتقيد بالاخيرة كالدليل على عوده للجميع فانه يعتبر اجماعا ومع جواز وضعه للجميع
لا يتم ما ذكرتم انتهى وقوله بل عندنا ان وضعه للجميع قال السعد لا يقال هذا محتمل فلا يدفع
الظاهر الذي هو ثبوت حكم الاولى لانا نقول انما ذكرنا ذلك على طريق السند ونعنع كون
الرجوع الى الجميع ضروريا ولم لا يجوز ان يكون ظاهرا وحيث قد منع ظهور ثبوت حكم
الاولى بل الظاهر عدم ثبوته اهـ قال البيضاوى واحتج الشافعى بان الاصل اشتراك المعطوف
والمعطوف عليه في جميع المتعلقةات كالحال والشرط والصفة والجار والمجرور والظرف
فيجب ان يكون الاستثناء كذلك والجامع ان كلا غير مستقل بنفسه قال المصنف في شرحه وقد
نقل الامام عن الحنفية موافقتنا على عود الشرط الى السك والاما الحال والظرف والمجرور فقال
انا نخصم بالاخيرة على قول أبي حنيفة وحيث لا يحسن استدلال المصنف به على الحنفية وفي
الدليل نظر آخر وهو انه لا يلزم من اشتراك الشئيين من بعض الوجوه اشتراكهم في جميع
الاحكام واللغة لا تثبت قياسا مع أن الفرق ثابت فان الشرط متقدم على المشروط من جهة
المعنى أى لو جوب تقدم الشرط على الجزاء كما قاله في المقود وان تأخر من جهة اللفظ بخلاف
الاستثناء فانه مؤخر من الجهتين اهـ ويمكن أن يجاب عن نظره المذكور باننا لم ندع لزوم الاشتراك
في جميع الاحكام بل ادعينا الظهور في الاحكام المذكورة اطلاقا للجميع وعدم المانع من
العود ولم تثبت اللغة بالقياس بل جعلنا العود الى الجميع في الشرط علامة على ان الامر كذلك
في الاستثناء الذي هو نظيره في عدم الاستقلال واما الفرق المذكور فيمكن منع تأثيره ثم رأيت
العضد أجاب عن هذا الفرق بقوله وقد يقال ان الشرط مقدّم عليه على ما يرجع اليه فلو كان
للاخيرة قدم عليه ما فقط دون الجميع فلا يصلح فارقا انتهى وكان حاصله أن تقدمه تابع لرجوعه

والاعاد للاخيرة فقط نحو
 أكرم العلماء وحبس
 ديارك على أقاربك وأعتق
 عبيدك الا الفسقة منهم
 (وقيل ان عطف بالواو)
 عادل لكل بخلاف الفاء
 ونحو مثله للاخيرة وعلى
 هذا الامدى حيث فرض
 المسئلة في العطف بالواو
 (وقال أبو حنيفة والامام)
 الرازي (للاخيرة) فقط لانه
 المتيقن (وقيل مشترك)
 بين عوده لكل وعوده
 للاخيرة لاستعماله في كل
 منهما والاصل في الاستعمال
 الحقيقة (وقيل بالوقف) أى
 لا ندري ما الحقيقة منهما
 ويقتبين المراد على الاخيرين
 بالقرينة وحيث وجدت
 انتفى الخلاف كما في قوله
 تعالى والذين لا يدعون مع
 الله الها آخر الى قوله الا
 من تاب فانه عائد الى جميع
 ما تقدمه قال السهيلي بلا
 خلاف وقوله تعالى انما
 جزاء الذين يجارون الله
 ورسوله الى قوله الا الذين
 تابوا فانه عائد الى الجميع
 قال ابن السمعاني اجماعا

فلا يكون تقدمه لاجل رجوعه حتى يحصل به الفرق * واعلم ان المصنف أطلق في الشرط وقيد
 العضد بالواقع في اليمين حيث قال قالوا أى الشافعية أولا والله لا آكل ولا تبرت ولا ضربت
 ان شاء الله تعالى عاد الى الجميع اتفاقا الجواب انه شرط لاستثناء وهو غير محل النزاع فان قالوا
 واذا كان الشرط للجميع فكذلك الاستثناء لا يخصص متصل مثله قلنا هذا قياس في اللغة وقد
 أبطلناه ولو سلم فالفرق ان الشرط وان تأخر لفظا فهو مقدم تقديرا ولو سلم فهذا يرجع الى
 الجميع للقرينة الدالة على اتصال الجمل وهو اليمين عليها وذلك مما نقول به وانما الكلام فيما
 لا قرينة فيها الخ انتهى واقتل أن يمنع ان اليمين عليها قرينة على الرجوع للجميع لان اليمين
 عليها صالح مع اطلاق ما قبل الاخير وتقيدها لاخير خاصة ولا تقتضى خصوص الرجوع الى
 الجميع والامر الثاني انه أورد على عود الاستثناء السلك انه يلزم تواردها على معول واحد
 وأجيب بالمنع لانا ان جعلنا العامل الا كما عليه ابن مالك وغيره فلا كلام والافضل من قبيل
 الحذف من المتقدم لدلالة المتأخر على ان المسئلة خلافية (قوله والاعاد للاخيرة فقط) أقول
 هلا قال والاعاد للاخيرة ولما اتفق معها في الغرض فقط ليفيد عوده في نحو قولك أكرم العلماء
 وأعتق عبيدك وحبس ديارك على أعمامك وقف بستائك على اخوتك وسبل بترك على جيرانك
 الا الفسقة منهم الى قوله وحبس وما بعده على هذا القول فان ذلك قياسه الظاهر (قوله وحيث
 وجدت انتفى الخلاف) أقول لعل المراد انتفى أثر الخلاف والا فالقرينة لا تنافي القول
 بالاشتراك أو الوقف حتى يقتضى الخلاف نعم مع وجودها لا يظهر تفاوت باعتبار ذلك الخلاف ثم
 رأيت قول شيخنا الشهاب لك ان تقول نفي الخلاف في رجوعه لما اقتضته القرينة ظاهرا ولكن
 ما وجه نفي القول بالاشتراك وغيره انتهى وقد علم جوابه مما قررته فليتامل (قوله كما في قوله تعالى
 والذين لا يدعون مع الله الها آخر الى قوله الا من تاب فانه عائد الى جميع ما تقدمه قال السهيلي
 بلا خلاف) قال شيخنا العلامة قوله الى جميع ما تقدمه أى من قوله والذين لا يدعون وما بعده
 وفيه نظير بل هو عائد الى جملة قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق أثاما وحيث انتهى (وأقول)
 عوده الى جملة قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق أثاما وعود الى جميع ما تقدمه لتعلق هذه الجملة
 بجميع ما تقدمه فالمراد انه عائد الى جميع ما تقدمه بحسب المعنى لان هذه الجملة بمنزلة ان يقال
 ومن يدع مع الله الها آخر يلق أثاما ومن يقتل النفس التي حرم الله الا بالحق يلق أثاما ومن
 يزن يلق أثاما الا من تاب (فان قلت) هذه الجمل التي قدرتها وجعلت الجملة المذكورة
 بمنزلة ليست هي الجمل المتقدمة ولا موافقة لها في المعنى لان تلك منقيات وهذه مثبتات
 والاستثناء انما ينظم مع هذه ولا ينظم مع تلك اذ لا معنى لان يقال في سياق المدح والذين
 لا يدعون مع الله الها آخر الا من تاب فيكون مدح الذين لا يدعون مع الله الها آخر مشروطا
 بعدم التوبة والايان والعمل الصالح وحيث لا يصدق قول الشارح فانه عائد الى جميع
 ما تقدمه اذ لم يصح عوده هذا الاستثناء الى نفس الجمل المتقدمة (قلت) المراد بعوده الى جميع
 ما تقدمه تعلقه به في الجملة وذلك صادق بتعلقه بـ مثبتات تلك الجمل المتقدمة المشار الى تلك
 المثبتات بالجملة المذكورة كما تقرر وفي ذلك اشارة الى تعميم تلك القاعدة وانها شاملة لكل هذه
 الصورة فلا اشكال أصلا فتأمل (قوله الى قوله الا الذين تابوا فانه عائد الى الجميع) قال شيخنا

العلامة أي جميع قوله ان يتقبلوا وما بعده وأنت خير بان هذه مفردات لاجل لان ان المصدرية والفعل في تاويل مصدر وهو مفرد انتهى (وأقول) الظاهر أنهم تسمعون في عدم مثل هذه جلا نظرا الى أصلها قبل دخول ان لحصول المقصود مع ذلك من التنبيه على العود لجميع الجمل السابقة عند وجود القرينة والتسميع بنحو ذلك شائع في كلامهم بحيث لا يستنكر وقد يجاب أيضا بأنهم أرادوا بالجل ما يشمل فحو ذلك لكن يخدشه ما دل عليه كلام الحواشي للسعد من ان مثل هذا ليس من الجمل التي هي محل النزاع حيث جعل ملخص بعض أدلة الشافعية على العود للجميع ان تعاطف المفردات الواقعة موقع الخبر لا مبتدأ جعلها بمنزلة اسم واحد حتى عاد الاستثناء الى الكل اتفاقا فكذلك تعاطف الجمل يجعلها بمنزلة جملة ليهود الاستثناء الى الكل ثم قال والجواب ان ذلك في المفردات أو ما هو في حكمها من الجمل التي لها محل من الاعراب أو التي وقعت صلة للموصول أو نحو ذلك مما يوجب الاتصال والارتباط انتهى واعلم ان تقرير هذه المسئلة على هذا الوجه الذي ذكره الشارح هو كذلك في كلام القوم كما تصرح به عبارته ألا ترى الى قوله قال السهيلي بلا خلاف قال ابن السمعاني اجماعا ولم ينبه الشارح على ما فيه من التسامح الذي تبين اظهوره وسهولة أمره وعدم فوات المقصود معه خصوصا وقد اشتهر ان المناقشة في العبارة ليست من دأب المحصلين وان الامثلة مما يكتفي فيها بمجرد الاحتمال بل والفرض لان المقصود بها الايضاح وهو حاصل مع ذلك فتأمل (قوله الى قوله الآن يصدقوا فانه عائد الى الاخيرة) قال شيخنا العلامة أي الى الجملة الاخيرة ولا يخفى عليك ان كلام من قوله فديته مسئلة وقوله فحري رتبة مفرد لان الاول مبتدأ والثاني معطوف عليه انتهى (وأقول) لا يتعين كون الثاني معطوفا عليه لجواز كونه مبتدأ مقدرا لخبر أي فعلية فحري رتبة مؤنسة وعليه دية فيكون من عطف الجمل لكن يرد على هذا ما تقدم عن الحواشي اذ هذه الجمل على هذا التقدير لها محل من الاعراب لانها وقعت جزاء الشرط ويجاب بانهم تسمعون في التمثيل بها وهذا كله على تسامح ما في الحواشي والافيكنتهم منع ما فيها واعلم أنه قد بين المحشيان القرينة في هذه الآيات فليراجع ذلك من أراد (قوله أما قوله تعالى والذين يرمون المحصنات الخ) أقول هذا الصنيع صريح في ان قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا معطوف على جملة فاجلدوهم عند الشافعي كغيره ففيه رد على من زعم ان الشافعي جعل جملة ولا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوهم مع ان كونهم معطوفين عليها أظهر من أن يخفى ومنشأ هذا الزعم ان الشافعي قبل شهادة المدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع لا تقبلوا عن اجلدوا اذ لو كان عطفا عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل قال في التلويح وفيه بحث اذ لنزاع لاحد في أن قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي لم يجعله من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لاسرمة فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا أسقطه بعفو المقدوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهري يدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا وأصلحو او من جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقدوف وعند وقوع ذلك يسقط

وقوله تعالى ومن قبل مؤمنا
خطا الى قوله الا أن يصدقوا
فانه عائد الى الاخيرة أي
الدية دون الكفارة قطعا
اتفاقا ما قوله تعالى والذين
يرمون المحصنات ثم لم يأتوا
بأربعة شهداء الى قوله الا
الذين تابوا

الجلد أيضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل انتهى وهو ظاهر وأما في الخواشي الحسروية
من قوله جوابه أي هذا البحث ان الحد ليس ماذ كره بل هو عقوبة مقدرة حق الله تعالى كما ذكر
في الهداية وعدم قبول الشهادة وان لم يصلح أن يكون عدم التقدير فيه يصلح أن يكون
تيمما للحد ومكمل له باعتبار استلزامه لمعنى العقوبة إذ كم من شخص لا يتالم بالضرب كما يتالم
بعد قبول شهادته ولو سلم ان الحد ماذ كره لكن المراد بعدم قبول الشهادة ليس عدم المطابق
والسكوت عند الشهادة بل رد الشهادة والتصریح بعدم قبولها ولهذا خوطب به الأئمة
انتهى فلا يخفى ما فيه من التكلف ويمكن دفعه بان شأن حق الأدي السقوط بالعقوبة بل تكاد
نصوص الشرع تقطع بذلك وهذا ليس كذلك وإذا كان هذا شأن أصل حق الأدي فتمتته
أولى اذ تمة الشيء دونه في القوة وبأنه لم يرد في شيء من نصوص هذا الحد ونحوه تعرض ليكون
عدم قبول الشهادة من تيممه ولو كان من تيممه كان الظاهر تعرض النصوص أو بعضها للبيان
ذلك خصوصاً مع كونه مما يخفى والالزم اجمال بيان ذلك أبداً وعدم التعرض له بوجه وهو
في غاية البعد كما لا يخفى فظواهر النصوص شاهدة شهادة قوية بأنه ليس من تيممه ومثل هذا
القدر كاف في هذا الامر الظني ومجرد ان التالم برد الشهادة قد يفوق التالم بالضرب لا يكفي
في اثبات ذلك لان غاية الامر ثبوت الصلاحية له ومجرد ذلك لا يجوز اثبات هذا المدعى به والا
فكان ينبغي أن يصح الاقتصار عليه في غير هذا الحد كالشرب ولا يقوله أحد وقد قال السيد
على وحده المقتري عما نون ولم يقل وعدم قبول شهادته ولا قال من حده أو أصل حده عما نون مما
يشهر ببقاء شيء آخر ولا يقال انما لم يتعرض لذلك كنصوص الشرع لظهوره لان ذلك غير
صحيح اذ لا ظهور بوجه ان يكون ذلك تيمم بل غاية ما ثبت ظهوره في نفسه ومجرد تفسير الهداية
لا يرد ماذ كره التلويح على انه لا منافاة بينهما كما هو ظاهر لجواز أن يكون أحداهما تعريفاً له
بخاصته والاخر حمله أو تعريف له بخاصة أخرى وقوله لكن المراد بعدم قبول الشهادة ليس
العدم المطلق ممنوع قطعاً بل المراد الاعم الشامل لذلك للقطع بأنه لا حرج على الحاككم
في الاقتصار على مجرد الاعراض عنه وعدم العمل بشهادته الا لعارض يقتضي زيادة على ذلك
(قوله غير عائد الى الاولى أي الجلد قطعاً لانه حق ادي فلا يسقط بالتوبة) ما أفاده هذا
الكلام من توجيه عدم العود لا لاولي بما ذكر أشار الكوراني الى رده حيث نقله عن بعض
الفضلاء ثم بالغ في رده بما توهم انه وادله فقال واعلم ان هنا بحسب حقيقة الإيد من الوقوف عليه وهو
أنه لما قرر أن المختار عود الاستثناء الى جميع اجل المتعاطفة حيث لا قرينة تخصه بالاخيرة
ورد عليه الاشكال بآية القذف فإن التوبة لا تسقط جلد الثمانين أجاب عنه بعض الفضلاء
بأنه انما لم يسقط لكونه حق العباد فلا يسقط بالتوبة وليس بشيء لأن الذنوب المشروعة فيها حد
وان كانت في حقوق الله تعالى اذا ثبتت لا تسقط بالتوبة أيضاً مثاله لو قال والذين يشربون
الخمر فلا تقبل لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا بعد ثبوت شرب الخمر لا يسقط
الحد بالتوبة جرماً بل الجواب عن ذلك الاشكال ان الاستثناء في آية القذف انما هو بنفس
التوبة وحق العباد توبته انما هو بادائه أو بالاستحلال كما ان التوبة في حق الله تعالى انما هي
بإستيفاء الحدود بعد الثبوت فتأمل والله أعلم انتهى (وأقول) ما زعمه في جواب بعض الفضلاء

فانه عائد الى الاخيرة غير
عائد الى الاولى أي الجلد
قطعاً لانه حق ادي فلا
يسقط بالتوبة وفي عوده
الى الثانية أي عدم قبول
الشهادة الخلاف فعندنا
نعم وعند أبي حنيفة لا
(و) الاستثناء (الوارد بعد
مفردات) نحو تصديق على
الفقراء والمساكين وإبناء
السييل الا الفسقة منهم
(أولى بالكل) أي بمسوده
للكل من الوارد بعد جل
لعدم استتقلال المفردات

الذي مشى عليه الشارح المحقق من انه ليس بشئ هو الذي ليس بشئ وما احتج به على ذلك
لا يسمي ولا يغني من جوع. ويبيان ذلك أما أولاً فلا نمارعه من كون الحدود لا تسقط بالتوبة
سواء كانت لله تعالى أو لا آدمي ليس بصحيح على إطلاقه بل حدود الله تعالى تسقط بالتوبة باطنياً
وكذا ظاهر حيث لم تبلغ الحاك وكذا أن بلغته في أحد القولين ولا يجب على فاعل ما يوجبها
الاعتراف به بل يستحب له السر على نفسه ولا تجب الشهادة عليه بل يستحب تركها إلا أن كانت
المصلحة فيها بخلاف حدود الآدميين في ذلك وأما ثانياً فلو سلمنا أن الحدود مطلقاً لا تسقط بالتوبة
لكن ذلك لا يمنع صحة تعليل عدم سقوط ما يكون منها لا آدمي بالتوبة بكونه حق آدمي سواء أريد
بالحق الحد أو الاعم اذ كل منهما سبب لعدم السقوط بالتوبة غاية الامر أنه إذا أريد بالحق في
التعليل معنى الحد توجه أن عدم السقوط لا يتوقف على خصوص كون ذلك الحد لا آدمي
بل مطلق كونه حداً كاف في عدم السقوط وظاهر أنه لا أثر لذلك في صحة التعليل اذ يصح التعليل
بكل من الخصوص والعموم كما لا يخفى والحاصل أن حق آدمي إذا كان حداً فيه معنيان
يصح تعليل عدم سقوطه بكل منهما وهما كونه حد آدمي وكونه حق آدمي وإن لم يتوقف عدم
السقوط في الأول على خصوص كونه لا آدمي وإنما أثر النظر لكونه حقاً نظراً إلى أن عموم
كونه حقاً لا آدمي هو الاعم مدة في عدم سقوطه بدليل أن غير الحد من حقوق آدمي كتعزير
استحقاقه على غيره لا يسقط بالتوبة أيضاً ولهذا يجب على الحاكم استيفاء مؤله بطايعه بخلاف تعزير
لله تعالى لا يجب استيفاءه بل للحاكم تركه بالمصلحة فإن كان وجه رده لذلك الجواب أن كونه حق
آدمي لا يصح التعليل به فخطا ظاهر أو أن خصوص كون ذلك الحق لا آدمي لا يتوقف عليه
السقوط قلنا أما أولاً فلا ضرورة إلى حمل الحق في التعليل على معنى الحد بل يجوز أن يراد به
المعنى الاعم وحيث فلا اشكال في اعتبار الخصوص لأن حق الله إذا لم يكن حده لا يمنع
السقوط بخلاف حق آدمي وأما ثانياً فعدم توقف السقوط عليه لا يمنع صحة التعليل به أو أن
التقييد بكونه لا آدمي يوهم أن كون الحد لله تعالى لا يمنع السقوط رجوع الاعتراض إلى المناقشة
في العبارة بآيها خلاف المراد وهذا مع كونه ليس من دأب المصلين لا يصح أن يتسبب عنه
أن الجواب ليس بشئ وبالجملة فهذا الرد لا يكون الاخطا على أن دعواه الجزم في قوله أن حد
شرب الخمر لا يسقط بالتوبة جو مادعوى باطلة فقد حكى الشيخان الرافعي والنووي محذوراً
مذهب الشافعي وغيرهما من أصحاب الشافعي قولين في ذلك بل في مطلق حدود الله تعالى
كما تقدمت الإشارة إليه فليت شعري أي سند له في هذه الدعوى الباطلة بل لا سند له فيها إلا
التساهل والجحازفة فقد ائضح صحة جواب بعض الفضلاء المذكور وإن ما أورده الكوراني
من البحث الدقيق مجرد تفتيق وتلويق وأما ما تجب به من الجواب عن ذلك الاشكال فهو
مسروق من قول التلويح السابق مع أن المستثنى هو الذين تابوا وأصلحو ومن جملة الاصلاح
الاستهلال الخ فكان عليه أن يضيف الشئ إلى أهله وإن لا يضيفه في غير محله والله تعالى أعلم
(قوله أما القرآن) أقول مناسبة هذا لما قبله ظاهرة فإن الاختلاف في ثبوت حكم آدمي
الجلتين للآخرى نظير الاختلاف في رجوع الحكم المذكور بهما إحدى الجملتين لما قبله (قوله
بين الجملتين) أي أو الجمل كما هو ظاهر وفيه أمر أن الأول قال شيخ الاسلام قال الزركشي وغيره

أما القرآن بين الجملتين

الذي في كتب الحنفية تخصيص ذلك بالجل الناقصة كقوله فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف وأشهدوا فالجلتان بحملة واحدة والاشهاد في المضارعة غير واجب فكذا في الرجعة بخلاف نحو قوله أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فان كلا من الجملتين مستقلة بنفسها فلا يقتضي ثبوت حكم في احدهما ثبوته في الاخرى أي فلا يقال لا يجب الزكاة في مال الصبي كما لا يجب عليه الصلاة انتهى (فان قلت) هذا يستفاد منه أن المراد بالحكم الغير المذكور أعم من أن لا يذكر أصله وان لا تذكر صفة فان الحكم هنا هو الاشهاد مذكور في الآية دون صفة من الوجوب بخلاف مثال الشارح فان الحكم فيه من أصله غير مذكور (قلت) لا حاجة الى جعل الحكم هنا ونفس الاشهاد حتى يلزم التعميم المذكور المشقة على التكاف بل يجوز جعل الحكم صفة الاشهاد التي هي وجوبه وهو غير مذكور فليست أمثلة * والثاني ان التقييد بالجملتين يخرج المفردين ولكن لا يبعد انهما كذلك (قوله انظروا) قال شيخ الاسلام منصوب على التمييز النسبة أو على الظرفية وكذا قوله حكما انتهى وقال شيخنا الشهاب في الاول تمييز محمول عن المضاف اليه وفي الثاني تمييز غير المذكور أو حال منه أو نصب على نزع الخافض انتهى وكان التقييد بقوله لفظا احتراز عن القران بينهما في الحكم بان يبين استواءهما فيه وقد يقال يمكن الاستغناء عن هذا التقييد فليست أمثلة (قوله بان تعطف) هذه الباء يجوز كونها للسببية كما قاله شيخنا الشهاب ويجوز كونها لالة (قوله مثاله حديث أبي داود) قال شيخنا الشهاب الحكم المذكور هو النهي فتشترك فيه والذي لم يذكر هو التحميم بهما انتهى وقد يقال لا حاجة لاعتبار ما ذكره من الحكم لان المصنف لم يعتبر ذلك في القران (قوله لا يبول الخ) قال شيخنا الشهاب عطف بيان على حديث أبي داود أقول أو يدل (قوله لما ترجع) قال شيخنا الشهاب أي للدليل الذي ترجع على القران الكائن أي ذلك الدليل في مسئلة أن الماء المستعمل في الحدث طاهر انتهى (قوله ويكفي في حكمة النهي ذهاب الطهورية) أقول هذا لا يأتي في الماء الكثير لبقاء طهوريته فاعل حكمة النهي تقديره وفيه نظري في المستحجر الا ان يلزم عدم النهي حينئذ (قوله بمعنى صيغته) انما قال ذلك لان الكلام في المخصص المتصل وقد تقدم انه لا يستعمل من اللفظ والمراد بالصيغة كما قال شيخنا الشهاب الجملة الاولى لأداة الشرط أي فقط والمراد بالجملة الاولى ما يكون جملة أولى في مجموع الشرطية المشقة على شرط وجزاء (قوله وهو أي الشرط نفسه) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب يعني مدلول تلك الصيغة وينبغي أن يراد ما هو أعم من ذلك المدلول ليتناول العقلي انتهى وقد يقال الصيغة متصورة لكل شرط حتى العقلي فلا حاجة لذكر الاستغناء المذكور اذا أعم فليست أمثلة * والثاني أن الكمال بين أن فيه استغناء ما ثم قال لكنه خلاف الأصل في العبارة ايها المذوق لقرينة فيها تعين المراد الآن يدعي ان القرينة اشتراك كون المخصص هو الشرط بمعنى الصيغة انتهى (وأقول) أي مع ظهور ان التعريف المذكور لا ينطبق عليه فتأمل فانه لا بد من هذا حتى لا يفهم ان التعريف له ويمكن ان يجعل من القرينة قوله وهو كالا استثناء اتصال الحقيقة الاتصال لا تصور اللفظ وكذا قوله وأولى الخ اذا العود والاخراج به لا يظهر ان اللفظ (قوله ما يلزم من عدمه العدم الخ) فيه أمران * الاول ذكر شيخ الاسلام ان هذا التعريف تعريف

لفظا) بان تعطف احدهما على الاخرى (فلا يقتضي التسوية) بينهما (في غير المذكور حكما) أي في عالم يذكر من الحكم المعلوم لاحدهما من خارج (خلافا لابي يوسف) من الحنفية (والمزني) منافي قوله ما يقتضي التسوية في ذلك مثاله حديث أبي داود لا يبول أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة فالبول فيه نجسه بشرطه كما هو معلوم وذلك حكمته النهي قال أبو يوسف فكذا الاغتسال فيه للقران بينهما ووافقهما أصحابه في الحكم لدليل غير القران وخالفه المزني فيه لما ترجع على القران في أن الماء المستعمل في الحدث طاهر لا نجس ويكفي في حكمة النهي ذهاب الطهورية (الثاني) من المخصصات المتصلة (الشرط) بمعنى صيغته (وهو) أي الشرط نفسه (ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود

للشروط الشامل للغير وغيره وان المراد هنا اللغوي انتهى قال فلو ذكر التعريف المذكور
 فيما مر مع تعريف السبب والمنايع وعرف اللغوي هنا بما مر آنفا أي وهو الصيغة كان أنسب
 والحامل له على ما فعله روم الاختصار انتهى وفيه أمران الأول ان ما ذكره من شمول هذا
 التعريف للشروط اللغوي على وفق ما اقتضاه كلام الشارح الآتي في غاية الاشكال اذا الشرط
 اللغوي هو الصيغة وعدم صدق هذا التعريف عليها مما لا يخفى فيه اذ لا يلزم من عدمها العدم
 اذ وجود اللفظ وعدمه مما لا أثر لواحد منهما في وجود المشروط أو عدمه كما هو ظاهر اذ قد
 يوجد الاكرام مع اتفاق قولك ان جنتي لوجود حقيقة الجحيم فان أريد انه يشمله من حيث
 معناه فهو تكلف مستغنى عنه اذ المقصود بان المنحص هو الصيغة وقد افاد ذلك قول
 الشارح الثاني الشرط بمعنى صيغته والثاني ان قوله وان المراد هنا اللغوي كان وجهه ان
 الكلام في المنحص المتصل ولا يكون الا لغويا اذ غيره لا يكون الا منفصلا فلا ينافي ان غير
 اللغوي منحص أيضا على ما هو الظاهر عندي والامر الثاني ان هذا التعريف شامل للركن
 اذ يلزم من عدم تكبير الاحرام مثلا عدم الصلاة ولا يلزم من وجودها وجودها اذ قد توجد
 التكبير دون بعض الاركان الاخر والشروط فلا توجد الصلاة ولا عدم اذ قد يتحقق بقية
 المتعبرات فتوجد الصلاة فهو غير مانع وقد يجب ان يعرف بالانتم وقد أجازوه الاقدمون
 واختاره جمع منهم السيد ويات ما عني خارج بقية اشتراط ان الشرط خارج لادخل (قوله
 لذاته) قال شيخنا الشهاب ظاهر صنيع الشارح الآتي انه متعلق يلزم المنقى دون المثبت وينبغي
 التعلق بهما على وجه التنازع فيه انتهى وسياق كلام يتعلق بذلك (قوله احتراز) قال
 شيخنا الشهاب اي توقي (قوله بالقييد الاول الخ) أقول القيد الاول هو قوله يلزم من عدمه
 العدم والقييد الثاني هو قوله ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم والقييد الثالث هو قوله لذاته
 واعلم أنهم لم يتعرضوا لاحتراز قوله ولا عدم أي ولا يلزم من وجوده عدم ويخرج به المانع لانه يلزم
 من وجوده العدم ولعل عدم تعرضهم لذلك للاستغناء عن اخراج المانع بهذا ما خرج به ما قبله
 من قوله ما يلزم من عدمه العدم فليست امل (قوله وبالثالث الخ) فيه أمور الأول انه لا ينبغي
 ان ما آل ما ذكره الى ان التقدير وبالثالث من الشرط المقارن للسبب وحاصله انه لا يدخل هذا
 الشرط فهو احتراز عن خروجه لا عن دخوله ولا محذور في ذلك فكثيرا ما يكون الاحتراز عن
 الخروج لا عن الدخول وبهذا يجب على الشيخنا الشهاب هنا مما سلكه قنأمله الثاني مقتضاه
 ان قول المصنف لذاته مختص بقوله ولا يلزم من وجوده وجود الخ وانه لا يرجع لما قبله أيضا
 أعني قوله ما يلزم من عدمه العدم والوجه رجوعه له أيضا لاجل المانع اذا قارن عدمه عدم
 الشرط فانه يلزم حينئذ من عدمه العدم لكن لا لذاته بل لعدم الشرط الذي قارنه بعدم المانع
 وحده يخرج بقوله يلزم من عدمه العدم وعدم المانع مع عدم الشرط يخرج بقوله لذاته الثالث
 قال الكمال الا ليق في حل القيد الثالث انه للبيان ودفع توهم لزوم الوجود من وجود الشرط
 اذا قارن السبب لان ترتب الوجود حينئذ على السبب لوجود شرطه لا على الشرط ودفع توهم
 لزوم العدم من وجود الشرط اذا قارن المانع لان ترتب العدم حينئذ على وجود المانع لا على
 وجود الشرط انتهى ووجهه ظاهر فانه في الصور المحترزة عنها بالثالث لم يلزم الوجود من وجود

ولا عدم لذاته) احتراز بالقييد
 الاول من المانع فانه لا يلزم
 من عدمه شيء وبالثاني من
 السبب فانه يلزم من وجوده
 الوجود وبالثالث

الشرط ولا العدم من وجوده (فان قلت) بل لازم ما ذكر من وجوده اذ لا معنى للزوم الاعدام
 الاتفكال وهو متحقق فان الوجود والعدم لم يتفكعا عن وجوده في الصور المذكورة قلت انما
 يصح هذا لو كان المصنف عبر بقوله ولا يلزم وجوده وجود ولا عدم لكنه عبر بقوله ولا يلزم من
 وجوده الخ عن الدالة على أن يكون الزوم بدخلية وجوده وبواسطته ولا دخل فيه لوجوده في
 الصور المذكورة قد بره هذا ولا يخفى ان ما ذكره الشارح لا يخالف ذلك بل هو متضمن لا فائدة
 انه لدفع التوهيم المذكور وانه لا احتراز عن خروجه لا عن دخوله فتأمل تعرفه (قوله من
 مقارنة الشرط للسبب) قال شيخنا الشهاب أي من خروج مقارنة والا حسن أن يقول
 وبالمثل من خروج الشرط المقارن للسبب وكذا فيما بعده وقوله فيلزم أي من وجود الشرط
 المقارن وقوله ومن مقارنته أي ومن خروج مقارنته الخ وقوله لالذات الشرط أي قد دخل
 الشرط المقارن لاجل ما ذكر انتهى (قوله فيلزم الوجود كوجود الحول) قال شيخنا الشهاب
 لك أن تقول لزوم الوجود حيث لا مقارنة دون الشرط فلتكن خارجة بقوله ولا يلزم من وجوده
 وجود (فان قلت) ما سلكه الشارح أيضا صحيح اذ الوجود لازم حيث لا وجود الشرط لكن
 لالذات قلت فحينئذ يكون قوله لانه مدخلا للشرط المذكور لا للاحتراز منه فليست أملا ولا يجزم مثل
 ذلك في جانب المانع انتهى وقد علم جوابه وهو ان الاحتراز قد يكون عن الخروج أيضا كما هنا
 وقوله لازم حيث لا وجود الشرط فيه ان هذا مسلم لكن ليس لازما من وجوده وهو المراد
 كما أشرنا اليه (قوله مع النصاب) متعلق بوجود الحول (قوله ثم هو عاقل الى قوله ولغوى وهو
 المخصص) فيه أمران الأول ان هذا التقسيم هو هكذا في العضد كأصله وغيره حيث قال الشرط
 يتقسم الى عقلي وشرعي ولغوى اما العقلي فكالحياة الى ان قال واما اللغوى فمثل قوائنا ان دخلت
 الدار من قوائنا أنت طالق ان دخلت الدار فان أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليبدل على ان
 ما دخلت عليه ان هو الشرط والآخر المعلق عليه الجزاء هذا وان الشرط اللغوى صار استعماله
 في السببية غالب الخ انتهى ولم يتعقبه في ذلك السعد ولا غيره وبه يظهر ان ايراد الكمال الا في
 ان صح لا يختص بالشارح بل يتوجه على الجميع فكان ينبغي للكمال ان يضيف هذا التقسيم الى
 القوم ثم يتكلم عليه وأما الاقتصار على اضافته الى الشارح ثم الايراد عليه فما لا ينبغي ولعله
 لم يستحضر ان الشارح مسبوق بذلك من القوم على ان الايراد مدفوع كما سبق علم والثاني قال
 الكمال فيه أمران أحدهما ان ظاهر عبارته ان الشرط المعروف هو المنقسم وان اللغوى بمعنى
 الصيغة داخل فيه وليس كذلك اذ الشرط بمعنى الصيغة سبب جعلي كما حتره شيخنا في تحريره
 أخذ من القرأفي فان المتكلم به جعله بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم كما
 يوافق قول الشارح في عدم الاكرام المأمور به بانعدام المحي ويوجد بوجوده اذا امتثل الامر
 وهذا من الشارح ينافي تقسيمه والثاني ان الشرط لغة ليس معناه الصيغة انما هو مخفف الشرط
 بالفتح بمعنى العلامة وأما تسمية الصيغة فخو ان دخلت الدار فانت طالق شرط لغة مع انه سبب
 جعلي فليس ورتبه علامة على وقوع الجزاء انتهى المقصود نقله من كلامه (وأقول) أما ما ذكره في
 الامر الاول من ان ظاهر عبارته ما ذكر فوجهه انه جعل من الاقسام الشرط اللغوى ووصفه
 بانه المخصص وقد تقدم ان المخصص هو الصيغة حيث قال الثاني من المخصصات المتصلة الشرط

من مقارنة الشرط للسبب
 فسألنا الوجود كوجود
 الحول الذي هو شرط
 لوجوب الزكاة مع النصاب
 الذي هو سبب للوجوب
 ومن مقارنته للمانع كالدين
 على القول بانه مانع من
 وجوب الزكاة فيلزم العدم
 فلزوم الوجود والعدم في
 ذلك لوجود السبب والمانع
 لالذات الشرط ثم هو عاقل
 كالحياة للعالم وشرعي
 كالطهارة للصلاة وعادي
 كنصب السلم لصعود السطح

بمعنى الصيغة وأما قوله وليس كذلك إذا الشرط بمعنى الصيغة سبب جعلي فيقال عليه أما أولا
 فالشارح لم يرد على ما ذكره كما تقدمت الإشارة إليه وأما ثانياً فيجاب عنه بأن كونه جعلياً إنما
 هو بحسب الاستعمال الغالب لكنه بحسب الأصل شرط لا سبب كما أفاد ذلك قول العضد ما نصه
 هذا وإن الشرط اللغوي صار استعماله في السببية غالباً فيقال إن دخلت الدار فانت طالق
 والمراد أن الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده وجوده لا مجرد كونه عدمه مستلزماً لعدمه من
 غير سببية وقد يستعمل في شرط شبيه بالسبب من حيث أنه يستتبع الوجود وهو الشرط الذي
 لم يبق للمسبب أمر يتوقف عليه سواء فإذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الأسباب والشروط كلها
 فإذا قيل إن طلعت الشمس فالبيت مضي فهم منه أنه لا يتوقف اضاعته الأعلى طوعها ولذلك
 أي ولأنه يستعمل فيما لم يبق للمسبب سواه يخرج ما لولاه لدخل لغة فإذا قيل أكرم بني تميم إن
 دخلوا فلولاً الشرط أم وجوب الأكرام جميعهم مطلقاً لوجود مقتضى بأسره فإذا ذكر الشرط
 علم أنه بقي شرط لولاه لكان المقتضى عما فاستتبع مقتضاه فيقتضي الوجود ولو وجد الشرط
 والعدم لولاه فيقتصر الأكرام على الداخلين الدار ويخرج غير الداخلين أيها لولاه لما خرجوا
 وكانوا داخلين في حكم وجوب الأكرام انتهى فتأمل على أن كون الشرط بمعنى الصيغة سبباً
 جعلياً لا يصح بظاهره إذا الشرط بمعنى الصيغة هو اللفظ ولا يصدق فيه معنى السبب الذي ذكره
 وهو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه عدم اللفظ يوجد ولا يوجد المشروط ويعدم
 ويوجد المشروط ألا ترى أنه لو قيل إن دخلت الدار فانت طالق فقد وجد الشرط اللغوي وهو
 الصيغة ولا يوجد طلاق بمجرد ذلك وإنما يوجد عند وجوده عناء الصيغة في الحقيقة إنما تفيد
 جعل المعنى سبباً للطلاق فيتوقف على تحققه نعم يمكن أن يدعى كون الصيغة سبباً ناقصاً
 إذا الطلاق يتوقف عليها أيضاً بدليل أنه لو نوى جعل الدخول سبباً للطلاق بدون صيغة لم يكف في
 ترتب الوقوع على الدخول فليتناقل وأما قوله كما يوافق قول الشارح الخ فهو ممنوع منعا ظاهراً
 إذ قول الشارح إذا امتثل تصريح بان مجرد الشرط وهو المحي لا يلزم من وجوده وجود المشروط
 وهو الأكرام وإن وجود الأكرام إنما يترتب على المحي إذا انضم إلى المحي الامتثال ومعلوم أن
 الامتثال خارج عن الشرط فلم يلزم من وجود الشرط وجود المشروط حتى يتحقق معه السببية
 ويكون كلام الشارح موافقاً لما ذكره كما زعمه بل هذا من الشارح تطبيق لهذا المثال على
 ما عرفت به الشرط وبيان لأن هذا الشرط لا يلزم من وجوده الوجود لذاته بل لما قارنه من
 الامتثال ثم رأيت شخصاً العلامة أفاد ذلك فله الحمد وعند ذلك يتعجب من زعمه الموافقة ويتضح
 سقوط ما بناء على هذا الزعم بقوله وهذا من الشارح يناقٍ تقسيمه إذ قد اتضح موافقته لتقسيمه
 وينظر في قول شيخ الإسلام بين به أي بقوله إذا امتثل ان المراد بيان معنى الشرط بعد وجود
 المشروط بمعنى السبب الجعلي والافتقار عرف أن الشرط لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته
 الصادق ذلك بالصيغة وبالعليق المذكور انتهى بل لم يبين به الانطباق لهذا المثال على ضابط
 الشرط المذكور على أن ما ذكره في نفسه ممنوع كما سياتي وأما ما ذكره في الأمر الثاني فقد تضمن
 الاعتراف بصحة تسمية الصيغة شرطاً لغة وهذا كاف في صحة ما ذكره الشارح وموافقة كلام
 غيره كالعضد حيث قال وأما اللغوي فنقل قولنا إن دخلت الدار من قولنا أنت طالق إن دخلت

الدار فان أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليبدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط والاخر
المعلق عليه هو الجزاء انتهى وهو صريح في صحة تسمية الصيغة شرطا لغويا وان النسبة
في قولنا لغوي لكون أهل اللغة وضعوا هذا التركيب للدلالة المذكورة لانهم امن مفهوم لفظ
الشرط لغة (قوله ولغوي وهو المخصص) أقول قد يستشكل كل بانه أراد باللغوي الصيغة بدليل
قوله وهو المخصص وقد صرح فيما سبق بان الشرط المخصص هو الصيغة حيث قال الثاني من
المخصصات الخ ولا يخفى ان الصيغة التي هي اللفظ لا يتصور على الاطلاق ان يكون قسمها من
الشرط المعروف بقوله ما يلزم من عدمه لعدم الخ كما تقدمت الإشارة الى ذلك ويمكن ان يجاب
بان قوله وهو المخصص على تقدير وهو المخصص لفظه لكن قد يمتنع من ذلك انه حينئذ يتناول
أيضا العقلي وغيره لان الصيغة تتناول أيضا ما يكون مدلولها ذلك وهذا يناقض قوله وهو أي
اللغوي المخصص ثم رأيت شيخنا الشهاب قال قوله وهو المخصص أي الذي صيغته مخصصة فلا
يشكل بان التقسيم لمدلول الصيغة وهي المخصص ومن صنيع الشارح تعلم ان الشرط المحدود
أعم من المخصص انتهى وبما قررناه يظهر لك ما فيه فليست امل وأما ما عساه ان يجاب به من ان
المراد بالشرط هنا المعنى مع التزام ان معنى الصيغة أي من حيث اعتباره مخصص فهو وان
أمكن في نفسه ولم ينافه تفسير المخصص فيما سبق بالمفيد للتخصيص لان المفيد للتخصيص
يشمل غير اللفظ أيضا كما يصريح به قول الشارح من لفظ أو غيره في قول المصنف الآتي القسم
الثاني المنفصل لكنه لا يوافق تفسير الشارح المتصل الذي منه الشرط بقوله أي مالا
يستقل بنفسه من اللفظ نعم ما جوزناه من تخصيص المعنى قد ينافيه المخصص في قول الشارح
وهو المخصص الآن يلاحظ ان المراد وهو المخصص المتصل فليست امل (قوله فينعدم الاكرام
المأمور به الخ) فيه أمران الاول ان لقائل أن يقول لم جعل المشرط الاكرام المأمور به
وهذا جعل له طلب الاكرام كما هو ظاهر الصيغة وكما هو الموافق لقول العضد السابق اعم وجوب
الاكرام وقوله في حكم وجوب الاكرام وعلى هذا فالمنعدم بانعدام المحي طلب الاكرام
لانفس الاكرام والثاني ان شيخنا العلامة شرح هذا الكلام ثم أورد سؤالا بانه كيف صح
قول الأئمة ان الشروط اللغوية أسباب والمسبب يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه عدم
وأجاب عن هذا السؤال بجواب ثم قال بعده والاصواب أي في الجواب ما أشار اليه السيد
في حاشية المطول في بحث الشرط من ان صدق الشرطية انما يتحقق بان يكون بحيث متى
تحقق الشرط تحقق الجواب واذا كانت الشرطية بهذه الحقيقة يلزم من عدم الشرط عدم
الجواب ومن وجوده وجوده فيكون الشرط سببا لشرط فليست امل انتهى (وأقول) قال العضد
مانعه الشرط ينقسم الى عقلي وشرعي ولغوي الى أن قال وأما اللغوي فمثل قولنا ان دخلت
الدار من قولنا انت طالق ان دخلت الدار فان أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليبدل على ان
ما دخلت عليه ان هو الشرط والاخر المعلق عليه هو الجزاء وهذا وان الشرط اللغوي صار
استعماله في السببية غالبيا الى آخر ما تقدم نقله عنه في الكلام على كلام الكمال السابق ومنه
تعلم ان أصل وضع الشرط اللغوي لغير السببية وانه غالب استعماله في السببية وانه يستعمل
فيما يشبه السبب فالجواب ان له استعمالا في أسبابها استعمالا في معنى الشرط وهو مقتضى

والغوي وهو المخصص كما في
أكرم بني تميم ان جاؤا أي
الباثين منهم فينعدم الاكرام

أصل وضعه وثانيها استعماله في السيئة وقد كثر ذلك فيه وثالثها استعماله في شرطية شبيهة
بالسيئة إذا تقرر ذلك فيجوز أن يحمل قول الأئمة أن الشروط اللغوية أسباب على أن المراد
أنها غلب استعمالها في معنى السيئة أو فيما يشبه السيئة على خلاف أصل وضعها كما يجوز
أن يكون عدم اللغوي هنا من جملة الشرط المعروف بما ذكره المصنف باعتبار أصل الوضع فلا
مخالفة ولا إشكال ولعل هذا أولى مما صوبه شيخنا في جواب سؤاله المذکور وأذرعنا يلزم على
ما صوبه بطلان عدم اللغوي من جملة الشرط المعروف بما ذكره لأنه إذا ألزم من عدم الشرط
اللغوي عدم الجواب ومن وجوده وجوده كان سببا ولم يصدق عليه تعريف الشرط المذکور
(قوله المأمور به) قال شيخنا الشهاب جواب سؤاله قد تدرى لا يدخل اللغوي فيه إذ قد
بكرهم بلون الجبى انتهى وكان يكفيه أن يقول أى لا يدخل هذا الشرط أو هذا المثال
(قوله إذا امتثل) قال شيخ الإسلام بين به أن المراد بيان معنى الشرط بعد وجوده والمشروط بمعنى
السبب الجعلي الخ (أقول) فيه نظر ظاهر أن أراد أن السبب الجعلي عبارة عن الشرط بعد وجوده
المشروط ويحتاج في ذلك لثقل صريح صحيح بل كلام العضد السابق صريح في خلافه والوجه
في تقريره ما إذا اشرح ما بينه وبين شيخنا العلامة فراجعه وقد أشرنا إليه فيما سبق ثم لا يخفى عليك
بعد ما سبق ما في بقية كلام شيخ الإسلام كيف والشرط بمعنى الصيغة والتعليق لا يصدق عليه
تعريف الشرط المذکور فراجعه وتأمل فيه (قوله على الأصح الآتي) أى فيه الخلاف على
الأصح المذکور ومقابل الأصح هو قوله وقبل يجب اتصال الشرط اتفاقا وعليه قال شيخنا
الشهاب لينظر ما الفارق انتهى (وأقول) سنشير إلى الفارق ثم إن استثنى هذا القائل من
الاتفاق أن شاء الله تعالى احتاج للفرق بينه وبين بقية الشروط والأشكال الاتفاق مع أن
أصل الخلاف فيه فلي تأمل (قوله من أن أصله) أى الخلاف في الاستثناء في أن شاء الله وهو
أى أن شاء الله صيغة شرط (قوله وعليه اقتصر المصنف في شرح المنهاج الخ) قال شيخنا العلامة
صنيعه هنا لا يخالفه إذ قوله على الأصح إلى آخر كلامه (وأقول) إن أراد أن صنيعه يمكن أن
لا يخالفه وإن كان ظاهرا في مخالفته فهو مسلم ولا يرد على الشارح كما هو ظاهر لأنه يكفيه في
جملة الخلاف راجعاً للمستثنين أن الظاهر من المتن لا سيما مع الاستدلال بقوله لما تقدم من أن
أصله في أن شاء الله تعالى الخ ومع كون قاعدة الشافعي رجوع القيود لجميع ما سبق ومن ثم
قال شيخ الإسلام أن ما فعله الشارح أقعد وإن أراد أنه ظاهر في عدم المخالفة أو أنه ليس ظاهرا
في المخالفة فهو ممنوع من الاعتناء فيه بل هو مكابرة صرفة (قوله وأولى من الاستثناء بالعود
إلى الكل) قال شيخ الإسلام وجه الأولوية يعرف من الفرق الذي ذكره بعده انتهى (وأقول)
يمكن أن يوجه به هذا أيضا القول السابق أنه يجب الاتصال اتفاقا بخلاف اتصال الاستثناء ففيه
الخلاف وذلك لأن منافاة الاتصال مع التأخير لما له الصدر أقوى من منافاته لما ليس له الصدر
ويمكن أيضا أن يوجه به الاتفاق على جواز إخراج الأثرية بأن يقال لما كان له الصدر كان كانه
مذکوراً ولا وصار العام المذکور بعده كانه لا يتناول ما زاد عليه وكان لا إخراج بخلاف غيره
وكانه فيما لو قال أكرم بني عمي أن كانوا علماء قال ابتداء أكرم علماء بني عمي أو العلماء من بني عمي
أو نحو ذلك ثم إن تضعيف الفرق المذکور لا يجري هنا فتأمل وقال شيخنا الشهاب قوله وأولى

المأمور به بانعدام الجبى
ويوجد بوجوده إذا امتثل
الأمر (وهو) أى الشرط
الخاص (كالاستثناء
اتصالا) ففي وجوبه هنا
الخلاف المتقدم على الأصح
الآتي لما تقدم من أن أصله
في أن شاء الله وهو صيغة
شرط وقبل يجب اتصال
الشرط اتفاقا وعليه
اقتصر المصنف في شرح
المنهاج حيث قال لا نعلم
في ذلك نزاعا (وأولى) من
الاستثناء (بالعود إلى
الكل)

أى وهو أولى وهو عطف على كلاً استثناء ثم لو أسقط أولى وقال وهو كلاً استثناء اتصالاً بالعود الخ
 كان مؤدياً ما قاله الشارح وأما عبارة فتعبد التشبيه في الاتصال خاصة فبين كلام الشرح
 والمتمتع بعد انتهى (وأقول) لا يخفى أنه لو أسقط أولى وقال ما ذكرنا من الدلالة على الأولوية
 المقصودة والمهمة لهم وأما قوله كان مؤدياً ما قاله الشارح الخ فلم يظهر لي معناه فليتأمل فيه
 فقيه ما فيه (قوله أى كل الجمل المتقدمة عليه) قال شيخ الإسلام لو قال أى كل المتعاطفات كان
 أولى ليتناول المفردات انتهى (وأقول) هذا يتوقف على ثبوت الخلاف في المفردات وقد تقدم
 عن حواشي السعدني الخلاف فيها بما فيه وقال شيخنا الشهاب قوله إلى الكل خصه الشارح
 بالجل وقضيه أن ذلك لا يأتي في العود إلى المفردات وفيه نظر انتهى ويجاب باحتمال
 اختصاص الخلاف بالجل وإن التخصيص لأجل ذلك (قوله على الأصح) قال شيخنا الشهاب
 متعلق بأولى ويتنازع على كلاً استثناء أعني ثباتاً والأحسن أن يتعلق بالعود فليتأمل
 (وأقول) قول الشارح وقيل يعود إلى الكل اتفاقاً صريح في تعلقه بالعود والحاصل أن العود
 إلى الكل على الأصح أو اتفاقاً أولى (قوله وقيل يعود إلى الكل اتفاقاً) قال شيخنا العلامة
 هذا القول يرى أن الشرط أولى من الاستثناء بالعود إلى الكل فلا يصح أن يكون مقابلاً للأصح
 إلى آخر كلامه (وأقول) هذا الاعتراض موقوف على ما لا فلا أنه لا يخفى على من أحسن التأمل
 أنه مبنى على أن قوله على الأصح متعلق بقوله أولى وهو ممنوع بل هو متعلق بلفظ العود ومعنى
 الكلام العود الثابت هنا على الأصح أو اتفاقاً أولى من العود هناك فتكون أولوية العود هنا
 من العود هناك ليست محل نزاع وإنما محله كون العود ذا خلاف أو وفاق ولا منافاة بين
 اشتراك الاستثناء والشرط في الاختلاف في العود إلى الجميع وأولوية ذلك العود في الشرط
 كما لا يخفى وإلى هذا المعنى أشار الشارح إشارة ظاهرة بتعريضه بجعل محل الاتفاق على المقابل
 نفس العود إشارة إلى أنه محل الخلاف دون الأولوية حيث قال وقيل يعود إلى الكل اتفاقاً ولم
 يقل وقيل أولى بالعود اتفاقاً فتأمل وأما ثانياً فلو سلمنا تعلق قوله على الأصح بقوله أولى لم ينافه
 مقابلة الأصح بالقول المذكور لأنه على هذا مقابل للأصح مع مقابلة فيكون في أولوية العود
 طريقان أحدهما حكاية قولين فيها والاتر القاطع بها فحاصله أنه أولى على أصح القولين
 وقيل أولى قطعاً ولا شبهة في أن القطع بالأولوية يقابل حكاية الخلاف فيها وكان الشيخ ظن على
 هذا أنه مقابل للأصح فقط فاشكل عليه أن تصح العود أعني بقايله عدم العود لا القطع بالعود
 وقد بان أن لا اشكال فتأمل وأما ثالثاً فلأن قوله في آخر كلامه بل مثله في الخلاف صريح
 في أن المماثلة في الخلاف منافية للأولوية وهو ممنوع بل فاسد قطعاً إذ قد يتشارك الحكمان
 في الخلاف مع أولوية أحدهما كما هو في غاية الوضوح بل له أدنى نظري كلامهم وأما رابعاً
 فليتأمل قوله ومقابله هو القول الأول الخ وما المراد به هذا القول الأول من المتن والشرح فلا
 يمكن من الغافلين (قوله بخلاف الاستثناء) قال شيخنا الشهاب لينظر القارئ انتهى (وأقول)
 قد قدمنا الإشارة إلى القارئ (قوله ويكون جهاهم أكثر) قال شيخنا الشهاب فيه جعل
 المضارع مثبت حالاً وهو محتمل ويؤيد ذلك بالماضي والوارعاطفة أو الواو الحالية
 وهو خبر مبتدأ محذوف انتهى (وأقول) لا ضرورة إلى حمل الواو على الواو الحال حتى يحصل

أى كل الجمل المتقدمة
 عليه نحو كرم بن عيسى
 وأحسن إلى ربيعة وأخلف
 على مضر إن جازك (على
 الأصح) وقيل يعود إلى
 الكل اتفاقاً والفرق أن
 الشرط له صدر الكلام فهو
 متقدم تقديره بخلاف
 الاستثناء وضعف بأنه
 إنما يتقدم على المقيد به فقط
 (ويجوز إخراج الأكثرية
 وفاقاً) نحو كرم بن عيسى إن
 كانوا علماء ويكون جهاهم
 أكثر بخلاف الاستثناء ففي
 إخراج الأكثرية خلاف
 تقدم

وفي حكاية الوفاق تسمي لما
قدمه من القول بأنه
لا بد أن يبقى قريب من
مدلول العام إلا أن يريد
وفاق من خالف في الاستثناء
فقط (الثالث) من
المخصصات المتصلة (الصفة)
نحو أكرم بني تميم الفقهاء
خرج بالفقهاء غيرهم وهي
(كالاستثناء في العود)
فتعود إلى الكل على الأصح
(ولو تقدمت) نحو وفتت
على أولادى وأولادهم
المحتاجين ووقفت على
محتاجى أولادى وأولادهم
فيعود الوصف في الأول
إلى الأولاد مع أولادهم
وفي الثاني إلى أولاد الأولاد
مع الأولاد وبقيل لا (أما
المتوسطة) نحو وفتت على
أولادى المحتاجين وأولادهم
قال المصنف بعد قوله لا نعلم
فيما نقلنا (فالختار اختصاصها
بما وليته) ويحتمل أن يقال
تعود إلى ما وليها أيضا
(الرابع) من المخصصات
المتصلة (الغاية) نحو أكرم
بني تميم إلى أن يعصوا خرج
حال عصيانهم فلا يكرمون
فيه وهي (كالاستثناء في
العود) فتعود إلى كل
ما تقدمها على الأصح نحو
أكرم بني تميم وأحسن إلى
ربيعة ونعطف على مضر إلى
أن يرحلوا

الاشكال ولا إلى التأويل بالماضى والواو عاطفة بل لا مانع من حمل الواو على الاستثناء أو
على العطف على جملة نحو أكرم الخ أى وذلك نحو أكرم الخ وابقاء الفعل بلا تأويل بالماضى
(قوله تسمي) أقول كأنه أراد بالتسمي أنه أراد بالوفاق قول الأكثر مثلاً لأنه قريب من الوفاق
والفرق بينه وبين ما ذكره من الجواب أنه على التسمي لم يرد معنى الوفاق بل معنى ما يقرب منه
كقول الأكثر وكان المعنى على التشبيه أى كالوفاق وعلى الجواب أراد حقيقة الوفاق لكنه
وفاق مخصوص (قوله لما قدمه الخ) أقول قد يتطرق في هذا الاستدلال باحتمال أن ما قدمه
مخصوص بما هنا من الاتفاق في الشرط فليتامل (قوله وهي كالأستثناء في العود) قال شيخ
الاسلام أى وفي الاتصال وصحة اخراج الأكثر ولو ترك قوله في العود كان أعظم انتهى (وأقول)
قال الأصمعي قال المازى التوابع وهي النعت والعطف والتأكيد والبذل والشروط
لا خلاف في وجوب اتصالها انتهى وكذا نقله القرافى وأقره وحيث قد يجوز أن يكون عدم
تعرض المصنف للاتصال لأنه يرى عدم الخلاف فيه ولو زاده فهم جريان الخلاف فيه
كالاستثناء لكن الحق أن هذا لا يمنع الإبراد مطلقا إذ يمكن التعميم وتقييد الخلاف (قوله
مع أولادهم) ثم قوله مع الأولاد إشارة إلى أن مدخول مع وهو أولاد الأولاد في الأول والأولاد
في الثاني هو المتبوع لعل الوصف به أولاً (قوله أما المتوسطة) فالختار اختصاصها بما وليته
فيه أمران الأول سكت المصنف عن بيان حكم المتوسط من غير الصفة كالأستثناء والشرط
والغاية والظاهر أن الحكم واحد وقد أشار السكالي إلى بيان أن شاء الله من الشرط والثاني
أن شيخ الاسلام بين أن المختار عودها لما وليها أيضا واحتج على ذلك بفروع نقلها عن الفقهاء
واعلم أنه قد تقرر في كتب الفروع أنه يشترط في صحة نحو الاستثناء والتعليق على المشبهة أن
ينوى المتكلم ذلك قبل فراغ الكلام والأفلاية تبيها وإذا تأملت ذلك مع قولهم يرجوع ما ذكر
لجميع الجمل المتقدمة علمت أن الحكم يرجوع للجميع لا أثر له بدون النية المذكورة لكن إذا
رأينا مثل ذلك في كلام نحو الواقفين حكمنا بالرجوع إلى جميع ما تقدم وإن لم نعلم نيتهم بناء على
الظاهر كما يدل على ذلك كلامهم والفرع الذى نقله شيخ الاسلام هنا عن فتاوى البلقينى
والكلام الذى نقله عن الشافعى رضى الله عنه فإنه لو اشترط العلم بنيتهم ما ساغ للبلقينى ولا
للشافعى ما قاله للقطع بعدم علمنا بنية الواقفين فيما ذكره البلقينى وعلمنا بأرادة الله تعالى فيما ذكره
الشافعى ومن هنا ينشأ اشكال وهو أنه إن كان محل الخلاف بين الشافعية وغيرهم في العود
لجميع لا يقيده بوجود النية المذكورة خالف ما في الترويع أو يقيدها بالزم أن الحنفية ينعنون
العود للجميع وإن قصد المتكلم وعلم قصده إياه وهو في غاية البعد اللهم إلا أن يكون المراد
بعدم العود عندهم عدم القبول ظاهراً وهو في غاية البعد من الصنيع ثم اعتبار النية قبل
القراغ في المتوسط ظاهراً بالنسبة لما قبله وأما بالنسبة لما بعده فيحتمل اعتبارها حال الاتيان
به وهو محتمل اعتبارها حال اتيانها بذلك الواقع بعده ثم رأيت بعضهم بحث في الاستثناء المتقدم
اعتبارها قبل التلفظ به وفيه نظر (قوله خرج حال عصيانهم) قال السكالي تنبيه على أن
العموم في حالة التخصيص بالغاية عموم في الأحوال لا في الأشخاص فالقصر لبقى تميم على بعض
أحوالهم لا لبقى تميم على بعضهم وكذا القول في التخصيص بالشرط انتهى (وأقول) فيه بحث لأن

هذا مسلم في نحو هذا المثال لا مطلقا اذ لو قيل مثلا قرأت سورة القرآن الى سورة الناس
 أو اشترت نخيل البستان الى نخلة كذا ودلت القرينة على خروج الغاية كان العموم
 المخصص بها عموما في الاشخاص بلا شبهة فكيف يجعل العموم في التخصيص بالغاية عموما في
 الاحوال لافي الاشخاص مطلقا كما هو صريح عبارته على ان عبارة العضد مصرحة في نحو
 المثال بان العموم في الاشخاص حيث قال نحواً كرم بني تميم الى أن يدخلوا بالغاية وهي الى أن
 يدخلوا قصر العام وهو بنو تميم على غير الداخلين انتهى اللهم الا أن يريد بقوله تنبيه على ان
 العموم في حالة التخصيص بالغاية أي في هذا المثال ونحوه على انه يمكن منع ذلك أيضا بان المراد
 في المثال الاعتم من الاحوال والاشخاص فانه ان وقع العصيان من الجميع خرج حال العصيان
 أو من بعضهم خرج العصاة منهم وكلام الشارح يمكن حمله على ذلك فقول خرج حال عصيانهم
 أي المقتضى لخروج جميعهم حال العصيان ان عهدهم ونظروا في العاصين منهم فقط ان لم يعهدهم بل
 عموم العصيان جميع الافراد الموجودة في الواقع لا يمنع كون العصاة بعض بني تميم فيتحقق
 التخصيص باعتبار الافراد على هذا أيضا الا أن يجب أن المراد في نحو هذا المثال ان المنظور
 اليه ابتداء هو التخصيص في الاحوال فتأمل وقولي ودلت القرينة الخ لتلايقال ان الغاية
 هنا لتحقيق العموم كما في قطعت أصابعه من الخنصر الى الابهام مثلا وكذا يقال في الشرط
 فان العموم المخصص به في نحو قولك أكرم بني تميم ان لم يكونوا من ولد فلان عموم في الاشخاص
 بلا شبهة فتأمل (قوله والمراد بالغاية غاية تقدمها عموم يشملها لولم تأت) أقول فيه أمران
 * الاول قال شيخنا الشهاب المراد الشمول من حيث الحكم والافقدم ان العام المخصوص
 عموم مراد تناولا لا حكما انتهى (وأقول) كان وجه ما قاله ان المصنف شرط في شمول العموم
 لها عدم اتيانها بدليل قوله لولم تأت وهذا يفهم عدم شمول العموم لها عند اتيانها مع ان العام
 عند اتيانها من العام المخصوص وقد تقدم ان عموم مراد تناولا فلا بد من حمل الشمول هنا على
 الشمول من حيث الحكم لان حيث تناول أيضا التلايق ما سبق ويؤيد ذلك أيضا قول
 الشارح فانها لولم تأت لقائلناهم فلم يتعرض الالعموم من حيث الحكم وعندى انه لا حاجة
 لذلك وان المراد الشمول من حيث اللفظ بدليل مقابله بقوله اماما مثل حتى مطلع الفجر الخ وكلام
 الشارح لا ينافي ذلك لجواز أن يريد بذكر القتال اثبات العموم لفظا لانه فرع ولا دلالة في شرط
 المصنف المذكور لانه ليس احترازا عما لو أتت الغاية المخصصة بل هو احتراز عن الغاية التي
 لا يشملها العموم لولم تأت * والثاني ان هذا صادق على الغاية في قولهم قطعت أصابعه من
 الخنصر الى البنصر مع ان الغاية فيه ليست للتخصيص ويجاب بوجهين الاول انه حذف من
 هذا الضابط قيد مفهوم من السياق والتقدير غاية تقدمها عموم يشملها لولم تأت على
 خروج بعض الافراد عن حكمه بخلاف ما لو لم تدل على خروج شيء كما في هذا المثال والثاني انه
 لا محذور في صدق ذلك الضابط على ما ذكر لان كون المراد بالغاية المخصصة ما ذكر لا يقتضي ان
 كل ما كان كذلك يكون مخصصا وانما اللازم ان الغاية المخصصة لا تكون الا كذلك (قوله
 حتى يعطوا) قال شيخنا الشهاب غاية لقوله قاتلوا الذين وليس من الغاية الواردة بعد متعدي لان
 الجمل صلات وقوله قاتلناهم قال شيخنا الشهاب أي لكننا موزين بذلك أي فاللازم الامر

(والمراد) بالغاية (غاية)
 تقدمها عموم يشملها
 لولم تأت مثل ما تقدم
 ومثل قوله تعالى قاتلوا
 الذين لا يؤمنون بالله الى
 قوله (حتى يعطوا الجزية)
 فانها لولم تأت لقائلناهم
 أعطوا الجزية أم لا

(امام مثل) قوله تعالى سلام
 هي (حتى مطلع الفجر) من
 غاية لم يشمله عموم قبلها فان
 طلوع الفجر ليس من الليلة
 حتى تشمله (فلتحقيق العموم)
 فيما قبلها كعموم
 الليلة لاجزائها في الآية
 لا للتخصيص (وكذا) قولهم
 (قطعت أصابعه من الخنصر
 الى البنصر) بكسر أولهما
 وثالثهما فان الغاية فيه
 لتحقيق العموم أي أصابعه
 جميعها بان قطع ما عدا
 المذكرين بين قطعتيها
 وأوضح من ذلك من الخنصر
 الى الإبهام كما عبر به في
 شرحي المختصر والمنهاج
 وعدل عنه الى ما هنا لما فيه
 من السجع مع البلاغة
 الموجه الى التدقيق في فهم
 المراد وذكر مثالين لأن
 الغاية في الثاني من المغيا
 بخلافها في الأول (الخامس)
 من الخصصات المتصلة (بدل
 البعض من الكل) كما ذكره
 ابن الحاجب نحو أكرم
 الناس العلماء (ولم يذكره
 لا كثرون وصوبه الشيخ
 الامام) والد المصنف لأن
 المبدل منه في نية الطرح فلا
 تحقق فيه لحل يخرج منه
 فلا تخصيص به

بالمقابلة لا تنفس المقابلة فلا يرد انهما قد تختلف لولم تات الغاية (قوله أمام مثل حتى مطلع الفجر)
 قال شيخنا الشهاب أحسن من قول الشارح أمام مثل قوله تعالى سلام هي الخ لأن التمثيل
 للغاية لا للعام المغيا انتهى ويمكن أن يجاب بأنه انما صرح بالمغيا ليعلم ان الغاية لم يشملها
 عموم ما قبلها كما هو المراد بالمثل وكان القياس أن يقول أمام مثل حتى مطلع الفجر في قوله تعالى
 سلام هي حتى مطلع الفجر لكنه أثر الاختصار (قوله من غاية لم يشمله عموم قبلها) ثم قوله
 ليس من الليلة (أقول) قد يرد عليه ان ذلك لا دخل له في انتفاء كون الغاية للتخصيص لأنه لو قيل
 سلام هي الى آخرها لم يكن فيه تخصيص أيضا بل تحقيق العموم مع ان الغاية شملها عموم
 ما قبلها وان آخر الليلة جزء منها إلا أن يجاب بأن المراد الإشارة الى ان التي لتحقيق العموم قد
 تكون غير مشمولة لما قبلها كهذا المثال وقد تكون مشمولة له كالمثال الآتي بخلاف التي
 للتخصيص لا تكون الامشولة لما قبلها فليست امثل (قوله كعموم الليلة لاجزائها في الآية) أقول
 فيه رد لما في شرح الزركشي من التنظير في المثال قال لان الليلة ليست بعامة إلا أن يريد مثل هذا
 اذا وردت في صيغة عموم ولا فرق بين تخصيص العام وتقييد المطلق انتهى ويؤيد الرد ما تقدم
 في قوله والقابل له حكم ثبت متعدد من ان المراد بالعام هنا ما هو أعم من المحدود (قوله مع
 البلاغة) أقول البلاغة مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته والحال هو الامر الداعي
 الى التكلم بالكلام المخصوص أي الى أن يعتبر مع الكلام الذي يؤدي به أصل المعنى المراد
 خصوصية قما وهو مقتضى الحال مثلا كون المخاطب منكر لعموم كما حال يقتضي تأكيد
 والتأكيد مقتضاها ومعنى مطابقته ان الحال ان اقتضى التأكيد كان الكلام مؤكدا
 وهكذا كما تقر كل ذلك في محله اذا تقر ذلك فيجوز فيما نحن فيه أن يراد بالحال امتحان المخاطب
 واختبار تنبيهه أو مقدار تنبيهه وذلك يقتضي اراد المعنى بعبارة فيها خفاء كما في عبارة المصنف
 اذ جعل البداية للخنصر والنهاية للبنصر في بيان قطع الجميع فيه خفاء بلا شبهة اذ قد يسبق الى
 الوهم من هذه الغاية ان المقطوع الخنصر والبنصر لكن النظر الدقيق يدل على ان ربط هذه
 الغاية بما قبلها الظاهر في العموم ان المقطوع الجميع وأنه قطع ما عدا هذين الاصبعين بينهما
 حتى يصدق ذلك العموم (قوله لان الغاية في الثاني من المغيا) قال شيخنا الشهاب فيه فجوز لأن
 المغيا القطع انتهى وقضيته ان المراد بالغاية في قوله لم ابتداء الغاية وانتهاء الغاية هي الفعل
 لا محله من مكان أو زمان وقد قال الرضي ان المراد بالغاية المسافة قال الجاسي وقيل كثيرا
 ما يطلقون الغاية ويريدون بها الغرض والمقصود فالمراد بها الفعل لأنه غرض الفاعل
 ومقصوده انتهى (قوله نحو أكرم الناس العلماء) قال شيخنا الشهاب هل يشترط أن
 يكون فيه اشعار بالوصفية كهذا أم لا كما في أكرم قريش بنى هاشم انتهى وظاهره لا يشترط
 ما ذكر (قوله ولم يذكره الا كثرون وصوبه الشيخ الامام) قال السكوري وشبهتهم في ذلك على
 ما ذكره بعض الشارحين ان المبدل منه لما كان في حكم السقوط ومدار الحكم هو البديل فلا
 معنى للتخصيص (وأنا أقول) هذا كلام في غاية السقوط لانه جار في الاستثناء أيضا ألا ترى انك
 اذا قلت جاني القوم الازيد لم تسند الفعل الى القوم الا بعد اخراج زيد منهم والا كان تناقضا
 فاجراج زيد في صورة الاستثناء قبل الحكم مثله اخرج العاجز في قوله والله على الناس حج البيت

من استطاع اليه سبيلا بل الصواب ان ترك الجمهور ذكر البديل انما هو للعلم به من الاستثناء
لتقاربهم في المعنى انتهى (وأقول) أراد بعض الشارحين الشارح المحقق فانه ذكر في توجيهه
قول المصنف ولم يذكره الا كثرون الخ مانصه لان المبدل منه في نية الطرح فلا يتحقق فيه محل
يخرج منه فلا تخصيص به انتهى لكن اضافته ذلك اليه كأنه لقله اطلاعه فتوهم ان هذا
التوجيه من عند ياته وليس كذلك بل هو مذكور في كلام القوم ومن ذكره الصفي الهندي
والشارح المحقق في هذه المسئلة حكما وتوجيها لم يزد على نقل كلام الأئمة من غير أن ينتصب
لاختياره أو توجيهه فلا يتوجه عليه هذا الاعتراض لو فرضت صحته والافهوا اعتراض فاسد غير
ملاق لذلك التوجيه كما لا يخفى على المتأمل وذلك لان حاصل ذلك التوجيه هو ان التخصيص
لكونه اخر اجابته على مخرجا عنه ولا يخرج عنه في البديل لان المبدل منه في نية الطرح فكأنه
معدوم حقيقة وكان البديل ذكر ابتداء حتى كأنك قلت ابتداء في مثال الشارح المحقق أكرم
العلماء وحينئذ فليس هناك اخراج من شيء لمتحقق تخصيصه وظاهر ان هذا المعنى لا يجري في
الاستثناء ضرورة ان المستثنى منه وهو المخرج عنه ليس في نية الطرح بل هو المقصود بالذات
عكس المبدل منه فالمخرج عنه متحقق في الاستثناء قطعا فيتحقق التخصيص وليس حاصل ذلك
التوجيه ان الاسناد في صورة البديل بعد الاخراج حتى يقال ان ذلك جار في الاستثناء لان
الاسناد فيه بعد اخراج المستثنى كما توهمه الكوراني بلامنشا لهذا التوهم وبني عليه تلك
القماقع فمأحقه في هذا الاعتراض بقول القائل

سارت مشرقة وميرت مغربا • شتان بين مشرق ومغرب

(فان قلت) لكن الامر على ما ذكره في الاستثناء من ان الاسناد بعد اخراج المستثنى (قلت) لو
سلم ذلك والافقد علمت فيما سبق وستعلم قريبا ما فيه لم يضرنالا ان كون الاسناد بعد الاخراج مما
يحقق التخصيص لانه عبارة عن الاخراج من حكم العام وقصر حكمه على الباقي وقد تحقق ذلك
في الاستثناء على هذا الاثر جاز من العام وقصر الحكم المذكور على الباقي حيث ربطنا به
بعد الاخراج وأما البديل فلا يصح دعوى ذلك فيه أعني كون الاسناد بعد اخراج البديل خلافا
لما توهمه الكوراني كما دل عليه قوله فاخراج زيد في صورة الاستثناء قبل الحكم مثله اخراج
العاجز الخ فقد اتضح سقوط اعتراضه هذا وأن التوجيه لا غبار عليه من هذا الوجه الذي وهم
فيه الكوراني وان كان فيه ما فيه من غير ذلك الوجه اذ كونه في نية الطرح غير مسلم على
الاطلاق كما بين في محله ولهذا قال شيخنا الشريف في قول القرائد الغياثية محمد من قوله
والصلاة على رسوله محمد مانصه بديل مقصود بالذات والاول توطئة وهو بهذا المعنى في حكم
الطرح لا مطلقا انتهى وكتب بهامش ذلك مانصه اشارة الى دفع اشكال وهو ان جعله بديلا
يقضي أن يكون المبدل منه في حكم الطرح فيلزم أن يكون اثبات الرسالة له غير مقصود أصلا
مع انه ليس كذلك وجوابه ان المراد بكون المبدل منه في حكم الطرح انه غير مقصود بالذات بل
ذكر توطئة وهنا الامر كذلك اذ المقصود بالذات الصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم لم انتهى
وحيث قد يقال اذا كان مقصودا في الجملة لتحقق الاخراج فيتحقق التخصيص ويجاب بانه
لما قصد للتوطئة كان في حكم عدم ولا يخفى ان ما ذكره من كون الاسناد بعد الاخراج

في الاستثناء بعد الاخراج وان كان موافقا لما تقدم عن المصنف كابن الحاجب في عشرة الا
ثلاثة الا انه منافي لما تقدم أيضا من ان القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد فان قضيته ان
الاجراج بعد الحكم لا قبله ومن ان الاستثناء من النص اثبات وبالعكس كما صرح به المولى
التفتازاني وقد بينا ذلك فيما سبق وحينئذ فلنا أن نأخذ بقضية ذلك ونمنع جريان التوجيه
في الاستثناء مع البناء على ما توهمه أيضا والله الموفق (قوله القسم الثاني المنفصل الخ) اعلم
انه وقع للذكور اني ههنا تخلط بحبيب وتهافت غريب وذلك انه قال مانصه لما فرغ من أقسام
المتصل شرع في المنفصل وحصره في الحس والعقل وهو غير منحصر للاتفاق على جواز
التخصيص بالادلة السمعية وأشار اليه المصنف أيضا بقوله والاصح جواز تخصيص الكتاب به
وبالسنة وزاد بعضهم العادة والزيادة والنقصان كما اذا حلف انه لا ياكل الرأس فلو أكل رأس
العصفور لا يحنث لانه لم يتعارف بعه بين الناس وحده وكذا لو حلف لا ياكل الفاكهة لا يحنث
بكل العنب والرمان كما روى عن أبي حنيفة لقوله تعالى فيهما فاكهة وفخل ورمان عطفهما على
الفاكهة لزيادة فيهما على التفكه واذا قال كل مملوك لي فهو حر لا يعتق المكاتب لنقصان الرق
فيه انتهى لفظه في النسخة الواقعة لي (وأقول) كيف يسوغ لعاقل دعوى الحصر على المصنف
مع ان قوله يجوز التخصيص بالحس والعقل ليس من صيغ الحصر ومع تصريحه عقب ذلك
بجواز التخصيص بالادلة السمعية حيث قال والاصح جواز تخصيص الكتاب به الخ وكيف
يسوغ الاستدلال على انتفاء الحصر بالاتفاق على جواز التخصيص بالادلة السمعية في معرض
الرد على ما زعمه على المصنف من الحصر ثم يعترف بان المصنف أشار اليه بقوله والاصح جواز
تخصيص الكتاب به وبالسنة ولعل الموقع له في ذلك غلبة النعاس عليه عند كتابة هذا المحل
لا يقال لعله أخذ الحصر من مفهوم الجار والمجرور أعني بالحس والعقل لانا نقول انما يسوغ
الاستناد في الاعتراض الى مثل هذا الاخذ لو اقتصر على الجار والمجرور بخلاف ما لو صرح
عقبه بما يمنع التعلق بمفهومه ولو صح مثل هذا الاعتراض لزم جريانه بالنسبة لقوله بالحس فقط
لان مفهومه منع العقل وفي قولك مررت بدار زيد ودار عمرو ودار بكر لان مفهوم بدار
زيد عدم المرور بدار عمرو ودار بكر ولا يقوله عاقل (قوله أي ما يستقل بنفسه) قال شيخنا
الشهاب لم يقل ههنا بان لا يقتزن نظير ما مر في جانب المتصل كانه والله أعلم لكون المخصص
العقلي مقارنا انتهى ويمكن أن يقال المقارنة في الوجود وقد ثبت للمنفصل والمصاحبة
في الذكر لا تصور في الحس والعقل (قوله يجوز التخصيص بالحس) أقول الوجه انه أعم من
المشاهدة وبه يشعر اطلاق الشارح اياه مع تفسيره ما وقع في تقريره المثال بالمشاهدة ولا ينافي
ذلك ان الدليل السمي الذي جعله قسيما للحس مدرك بحس السمع لان ما عدا المشاهدة من
الحس لا ينحصر في السمع والمقصود بيان التخصيص بالحس أي بواسطة الاحساس بامر
محسوس غير اللفظ بقرينة المقابلة ففائدة بيان جواز التخصيص بالحس بيان جواز التخصيص
بما عدا السمع من أنواع الحس كالمشاهدة والذوق واللمس وبالسمع بالنسبة لغير الدليل السمي
وبذلك يندفع قول السكالك مانصه قوله بالحس أي بالمشاهدة والافاديل السمي وهو اللفظ
الذي جعله قسيما للحس مدرك بحس السمع انتهى ان أراد الكلام على قول المتن بالحس

(القسم الثاني) من المخصص
(المنفصل) أي ما يستقل
بنفسه من لفظ أو غيره وبدأ
بالغير لانه فقال (يجوز
التخصيص بالحس)

ويكون قوله أي بالمشاهدة من كلامه تفهيمه فان أراد الكلام على قول المشرح في تقرير
 المثال بالحس أي المشاهدة فلامعني حينئذ لقوله والا فالدليل السعي الخ فتمامه واعلم ان تفصيل
 المراتب في هذا المقام ان التخصيص بالعقل هو أن يكون العقل مانعا من ثبوت الحكم لذلك
 المخصوص أي المخرج من العام بأن يقضي العقل في نفسه بامتناع ثبوت الحكم له والتخصيص
 بالحس هو أن يكون الحس كالمشاهدة مانعا مما ذكر كان يحس بما يمنع من ثبوت الحكم
 كمشاهدة السماء في مثال المشرح فانها مانعة من ثبوت التدمير للسماء وان كان المدرك هو
 العقل بواسطة المشاهدة مثلا لكنه مع قطع النظر عن المشاهدة مثلا لا يقضي بامتناع الثبوت
 فان العقل مع قطع النظر عن مشاهدة السماء موجودا لا يقضي بامتناع ثبوت التدمير لها بل
 يجوز به بخلاف خلق الشيء لنفسه فان العقل في حد ذاته يقضي بامتناعه والتخصيص
 بالدليل السعي هو أن يكون المانع من ثبوت الحكم هو نفي الشارع الحكم عنه
 وان لم يمنع من ثبوته عقل أو مشاهدة غايية ما في الباب ان المدرك لذلك النفي هو العقل
 بواسطة سماع اللفظ الدال على ذلك مثلا فعمل غايية هذه الاقسام وان أمكن الاستغناء بالعقل
 عن الحس نظر الان التخصيص بالحس يؤل الى ان العقل يحكم بخروج بعض افراد العام بواسطة
 الحس فهو من التخصيص بالعقل ولذلك اقتصر الامدى وغيره على العقل لكن ما سلكه المصنف
 أوضح وادفع اتوهم خروج الحس اذ يتوهم عند الاقتصار على العقل ما لا يكون ادراكه
 بواسطة الحس فمأورده الكمال وشيخ الاسلام مدفوع ان اراد به الاعتراض (قوله بالحس)
 قال شيخنا الشهاب هو الادراك بالحاسة مثل الاحساس فالادراك بالحاسة يسمى احساسا
 وحسا ومشاهدة انتهى (قوله كما في قوله تعالى) أي كالتخصيص الذي في قوله تعالى في شان
 الريح أي لقوله كل شيء في قوله تعالى تدمر كل شيء (قوله فان ادرك بالحس) قال شيخنا الشهاب
 فيه بحث فان الادراك هو الحس اه (قوله لشذوذ) قال شيخنا الشهاب هو مصدر
 بمعنى اسم الفاعل والاحسن انه جمع شاذ كسجود جمع ساجد انتهى وتقدم انه يجوز بقاؤه
 على المصدرية مع حذف المضاف أي لذي شذوذ وان جمع فاعل على فعول مقصور على السماع
 (قوله في منعهم التخصيص بالعقل) قال شيخنا الشهاب خصه بالعقل مراعاة للنقل انتهى وقال
 الكمال ظاهرا المتن جريان الخلاف في التخصيص بالحس أيضا ولم يصرح به المشرح اما لانه لم
 يجده اولا ان التخصيص به عند التحقيق تخصيص بالعقل كما قدمنا بناء على ان الادراك للعقل
 بواسطة الحواس نعم قد يقال انه اشار اليه في ضمن قوله ويأتي مثل ذلك كله في التخصيص بالحس
 انتهى وعلى هذا الاستدراك يتوجه أنه لم يصر المتن على العقل ثم الحق به الحس وقال الزركشي
 وقوله خلافا لشذوذ هو ما تد الى ما يليه وهو العقل فان التخصيص بالحس لانه لم فيه خلافا
 نعم ينبغي ان يطرقة خلاف من المنكرين لاستناد العلم الى الحواس لانها عرضة الآفات
 والخيالات اه (قوله ماني العقل) أي الفرد الذي نفي العقل حكم العام أي المحكوم به على
 العام عنه (قوله لم يتناول العام لانه لا تصح ارادته) أقول فيه بحث لان عدم صحة الارادة انما
 يقتضي عدم التناول من حيث الحكم لامن حيث اللفظ والتناول من حيث اللفظ كاف في
 تحقق التخصيص أي الانحراج من العام كما تقدم ان العام المخصوص عمومته مرادتنا ولا لاحكام

كما في قوله تعالى في الريح
 المرسلة على عادته مدمر كل شيء
 أي تهلكه فان ادرك بالحس
 أي المشاهدة ما لا تدمر فيه
 كالسماء (وبالعقل) كما في
 قوله تعالى الله خالق كل شيء
 فان ادرك بالعقل ضرورة
 انه تعالى ليس خالقا لنفسه
 (خلافا لشذوذ) من الناس
 في منعهم التخصيص
 بالعقل قائلين ان ماني العقل
 حكم العام عنه لم يتناوله
 العام لانه لا تصح ارادته

هنا ياض بخطه

ثم رأيت امام الحرمين قال فان تلقى الخصوص من ماخذ العقل غير منكر وكون اللفظ موضوعا
 للعموم على اصل اللسان لا خلاف فيه مع من يعترف بطلان مذهب الواقعية وان امتنع بمتنع
 من تسمية ذلك تخصيصا فليس في اطلاقه مخالفة عقل أو شرع الى آخر ما ذكره ونفسه في شرح
 المنهاج عنه ثم رأيت شيخنا الشهاب قال في قوله لم يتناول العام ان أريد من حيث اللفظ فمتنوع
 أو من حيث الحكم فسلم ولا محذور انتهى ويحتمل ان المعنى على التشبيه أى كأنه لم يتناول العام
 وذلك لأنه لما كان الانتقال من اللفظ الى المعنى انما هو بالعقل كان مانع العقل حكم العام عنه
 كأنه ليس من الافراد (قوله ومنع الشافعي تسميته) أى تسمية التخصيص بمعنى الاخراج بالعقل
 أو نقول تسمية الاخراج بالعقل (قوله وهو لفظي) فيه امران * الاول انه قد يقال قضية كونه
 لفظيا أن لا مخالفة من الشذوذ والشافعي الا في مجرد التسمية فلم غاير المصنف في الحكاية عن
 الشذوذ وعن الشافعي بما عبر به وهما وجهان فقال خلافا للشذوذ والشافعي أو قال ومنع شذوذ
 والشافعي تسميته تخصيصا ويجاب بان كون الخلاف في التسمية لا ينافي الزيادة عليها بما لا يخرج
 الى الخلاف في المعنى فان الشذوذ كما نفوا التسمية نفوا تناول أيضا الحق للاخراج على ما تقرر
 بخلاف الشافعي فانه اقتصصر على نفي التسمية فلذا غاير المصنف بما عبر به تنبيه على التفاوت بين
 المذهبين نعم ان اعترف الشذوذ بالتناول لفظا حقيقة اشكل الحال * والثاني ان الزركشي
 قال وذهب جماعة الى ان الخلاف معنوي لان العام بخصوص بدليل العقل على قول من يجوز
 تخصيصه به يجري فيه الخلاف السابق في انه حقيقة فيه أو مجاز وعلى قول من لا يجوز تخصيصه
 به فلا بل هو عندهم حقيقة بلا خلاف كذا قاله الصفي الهندي قلت أو يكون عندهم من باب
 العام المراد به الخصوص لان باب العام بخصوص فيجب فيه الكلام السابق في كونه حقيقة
 أو مجازا وجعل ابو الخطاب من المناهضة ماخذ الخلاف التحسين والتقيج العقليين فان صح
 ذلك كانت هذه فائدة ثانية انتهى وقال شيخ الاسلام لك ان تقول بل هو معنوي لانهم يعتبرون
 في التخصيص بالعقل صحة ارادة المخرج بالحكم ونحن لانعتبر به الى آخر كلامه ويجاب بمنع ان
 هذا يقتضي كونه معنويا اذ الخلاف على هذا صار مبنيا على تفسير التخصيص وانه هل يعتبر
 فيه صحة ارادة المخرج بالحكم مع الاتفاق على العمل بذلك الاخراج وهذا لا يخرج عن كون
 الخلاف لفظيا وقال الكمال وكون الخلاف لفظيا بالنسبة الى قول الشافعي ظاهر واما بالنسبة
 الى الشذوذ فغيره نظرا لانهم قالوا لا يتناول العام واذ لم يتناوله لم يصدق عليه تعريف التخصيص
 وهو قصر العام على بعض افراده انتهى ويجاب بان عدم تناوله لعارض عدم صحة ارادته بهذا
 الحكم لا يمنع كونه من افراده وممتنا ولا له بحسب الوضع ولا شك انه كذلك كما يدل عليه ما تقدم
 عن امام الحرمين وحينئذ فصدق تعريف التخصيص عليه ظاهر * قال الزركشي واعلم ان الامام
 في أول البرهان حكى خلافا في تقديم العقل على الحس فقال وبما خاضوا فيه تقديم ما يدرك
 بالحواس على ما يدرك بالعقل وهو اختيار شيخنا ابى الحسن وقدم القلائسي من اصحابنا
 المعقولات بالادلة النظرية على المحسوسات من حيث ان العقل مرجع المعقولات ومحلها
 ومرجع المحسوسات الى الحواس وهي عرضة للافتات انتهى وينبغي جريان مثل هذا الخلاف
 هنا اذا تعارض اللفظ بين ان يكون مخصوصا بالعقل أو بالحس أي ما يخص به ولم يتعرضوا لذلك

(ومنع الشافعي) رضى الله
 تعالى عنه (تسميته تخصيصا)
 نظرا الى ان ما يخص بالعقل
 لا تصح ارادته بالحكم (وهو)
 أى الخلاف (لفظي) أى عائد
 الى اللفظ والتسمية للاتفاق
 على الرجوع الى العقل فيما
 نفي عنه حكم العام وهل يسمى
 نفسه لذلك تخصيصا فعندنا
 نعم وعندهم لا

ويأتي مثل ذلك كله في التخصيص بالحس (والاصح جواز تخصيص الكتاب به) أي بالكتاب وقيل لا لقوله تعالى وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم فوض البيان إلى رسوله صلى الله عليه وسلم والتخصيص ٥٩ بيان فلا يحصل إلا بقوله صلى الله عليه

وسلم أنا الوقوع كتخصيص قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء شامل لأولات الاحمال بقوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن فان قال المانع يجوز أن يكون التخصيص بغير ذلك من السنة قلنا الأصل عدمه وبيان الرسول يصدق بالبيان بما نزل عليه من القرآن وقد قال تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء (والسنة بها) أي بالسنة وقيل لا لقوله تعالى وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم قصر بيانه على القرآن لنا الوقوع كتخصيص حديث الصحبة فيما سقت السماء العشر بمحدثهم ما ليس فيمادون خمسة أوسق صدقة (و) السنة (بالكتاب) وقيل لا لقوله تعالى لتبين للناس ما نزل إليهم جعله مبينا للقرآن فلا يكون القرآن مبينا للسنة قلنا لا مانع من ذلك لأنهما من عند الله قال تعالى وما ينطق عن الهوى ويدل على الجواز قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وإن خص من عموم ما خص بغير القرآن (والكتاب بالمتواترة) وقيل لا يجوز بالسنة المتواترة الفعلية بناء

انتهى وانما ان يقول لا فائدة عند التعارض المذكور للخلاف في أيهما يخص به لأنهما ان اتفقا في مقدار التخصيص بان كان الخارج بأحدهما هو الخارج بالآخر فواضح ان لا فائدة لحصول التخصيص بكل حال بلا تفاوت وان زاد الخارج بأحدهما فالأمر فيما اتفقا عليه على هذا الحال ويعمل بذي الزيادة فيها لعدم المعارضة فيها وان كان الخارج بأحدهما غير الخارج بالآخر فاقباس كما هو ظاهر العمل به لان كلا لا يعارض الآخر فيما خرج به فليتنامل (قوله) ويأتي مثل ذلك كله في التخصيص بالحس (قال شيخنا الشهاب قلت تعلي لا مانع السابقان لا يحسمان هنا فليتنامل اهـ) (وأقول) جوابه المنع فانه على عدم تناول هذا لعدم صحة الإرادة ولا خفاء ان ما أدرك بالحس خروجه عن الحكم لا تصح إرادته به فلا يتناول العام على قياس ما هناك (قوله فوض البيان) أي التبيين وقوله فلا يحصل إلا بقوله أي أوفعه وهذه النتيجة ممنوعة والمقدمة متان مسلمتان وسيشير الشارح إلى ذلك وقوله أجلهن أي انقضاء عدتهن وقوله قلنا الأصل أي المستصحب وقوله تبيانا بالغة البيان وقوله لكل شيء أي والقرآن شيء قد دخل فيه وقوله قصر بيانه أي باعتبار مفهوم ما نزل وهو غير المنزل والهاء في بيانه للنبي صلى الله عليه وسلم وكذا في جعله مبينا وقوله عن الهوى أي هوى النفس (قوله وإن خص من عموم ما خص) أي العام الذي خص بغير القرآن أي من سنة أو غيرها من المخصصات الآتية (وأقول) فلا يدل قوله ما خص بغير القرآن بقوله ما بين بغير القرآن ليشمل تقييد المطلق بغير القرآن وغير ذلك من أنواع البيان وأعله انما اقتصر على التخصيص لان الكلام فيه (قوله وكذا يجزى الواحد عند الجمهور الخ) قال الزركشي هذا الخلاف موضع في خبر الواحد الذي لم يجمعوا على العمل به فان أجمعوا عليه كقوله لا ميراث لقاتل ولا وصية لوارث ونهيه عن الجمع بين المرأة وخالتها فيجوز تخصيص العموم به بخلاف لان هذه الاخبار بمنزلة المتواتر لا انعقاد الإجماع على حكمها وان لم ينعقد على روايتها عليه ابن السمعاني انتهى (قوله بخلاف ما لم يخص أو خص بظني) أقول هذا يدل على ان ابن ابان يجزى التخصيص بالظني ابتداء أو الا فلا وجه لترتيبه عليه منع التخصيص بالآحاد وحينئذ يشك كل منعه التخصيص بالآحاد ابتداء مع انه من أفراد الظني فيقال لم يجز تخصيصه بظني غير الآحاد ابتداء وامتنع تخصيصه ابتداء بالآحاد مع انه ظني أيضا إلا أن يجاب بان منع التخصيص اذا خص بظني يجامع بطلان التخصيص بالظني لكن هذا لا يناسب البناء الذي ذكره الشارح فليتنامل ثم رأيت شيخ الاسلام لحظ هذا الاشكال وأشار إلى دفعه حيث قال مانعه قوله بخلاف ما لم يخص أو خص بظني أي أو خص عند غير ابن ابان بظني والافعه لا يجوز التخصيص بظني فيما لم يخص فكيف يجوز التخصيص الأول به انتهى وفيه نظر ظاهر لان التخصيص بالظني ابتداء اذا كان ممنوعا عند ابن ابان فلا أثر له عنده وان جوزه غيره لانه اذا حكم غيره بالتخصيص بالظني ابتداء فهو يرى بطلان هذا التخصيص وان العام باق على عموم لم يدخله تخصيص فلا يمكن أن يكون هذا عنده مما خص بظني حتى يصح له أن يترتب عليه منع التخصيص بالآحاد بل المنع حينئذ عنده انما يترتب على عدم التخصيص مطلقا وكلام المصنف ظاهر في خلاف هذا الجواب لان قوله وعندي عكسه على الوجه الذي شرحه الشارح يتوقف على كون ابن ابان يجوز التخصيص بالظني والالام يثبت ذلك البحث من المصنف وكون

على القول الآتي أن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم لا يخص (وكذا) يجوز تخصيص الكتاب (بمجرد الواحد عند الجمهور) مطلقا وقيل لا مطلقا والآخر القاطن بالظني قلنا يحمل التخصيص دالة العام وهي ظنية والعمل بالظنين أولى

ذلك البحث مع ابن ابان بناء على أن الجواز على قول غيره في غاية البعد فليست مأملة (قوله ان ما خص
باللفظ حقيقة) قال شيخ الاسلام فيه قصور اذا اللفظ قد يكون قطعيا كما يكون ظاهريا والغرض
الفرق بين القطعي والظني لفظا كان أو غيره انتهى وكان هذا القائل اعتبار الغالب خصوصا
وقد أراد قطعي الدلالة كما يدل عليه قول الشارح لضعف دلالة حيث قد وقطعي الدلالة من اللفظ
نادر بل اللفظ في نفسه لا يكون قطعيا المتوقف قطعيا على انتفاء الاحتمالات العشرة وذلك أمر
خارج عنه وخارج بقوله باللفظ ما خص بغيره كالمقل قال شيخنا الشهاب فيه مجاز قد لاته ضعيفة
اه (قوله وعندى عكسه) فيه أمور * الاول انه قد يناقش فيه بان عكس المذكور عن ابن ابان
انه يجوز ان خص بظني أو لم يخص وبمعنى ان خص بالقاطع لان المراد بالعكس أن محل الجواز فيها
تقدم هو محل المنع هنا ومحل المنع فيه هو محل الجواز هنا ومحل المنع فيما تقدم هو ان لا يخص
أو ان يخص بظني فيكون ذلك هو محل الجواز هنا مع ان الأمر ليس كذلك كما علم من تقرير
الشارح فأي دليل على اخراج ما لم يخص من حكم الجواز ويمكن أن يجاب بان الدليل على ذلك
فهمه بالموافقة من حكم التخصيص بالقاطع لانه اذا امتنع التخصيص فيما خص بقاطع كما
تصرح به العكسية لكونه بمنزلة ما لم يخص فامتناع تخصيص ما لم يخص كذلك أو أولى وعلى
هذا فيمكن أن يوجه اجمال المصنف في هذه العبارة بأنه للعمل على التدريب واستخراج الدقائق
فليست مأملة * والثاني ان الشارح المحقق قد جعله على ما حاصله أن هذا ليس اختيارا من المصنف
للعكس وانما هو بحث منه مع عيسى بن ابان على سبيل القدح في دليله بالاول بالموجب كما بينه
الكامل في حاشيته ولما لم يمتد الكوراني الى مقصود المصنف من ذلك جعله على أن ذلك اختيار
للمصنف ثم اعترض عليه حيث قال وقيل ان خص بقاطع جازوا لا فلا وحكي هذا عن ابن ابان
واختار عكسه المصنف ثم قال بعد ان أعاد ذكر مذهب ابن ابان وما اختاره المصنف من عكس
ذلك مع كونه مخالفا لطباق العلماء غير معقول لان المصنف قائل بأنه اذا لم يخص العام لا بقطعي
ولا بظني يجوز تخصيصه بالاحاد فالتخصيص بالقطعي لا شك فيه بضعف في العام فكان جواز
التخصيص بعده من باب الاولى انتهى وقد علمت سقوط هذا الاعتراض وبناءه على غير أساس
لان المصنف لم يذكر هذا العكس اختيارا له بل قد جاء في دليل ابن ابان كما تقرر على انه لو فرض
اختيار المصنف له لم يرد عليه ما قاله الكوراني أما زعمه كونه مخالفا لما أطبق عليه العلماء فزعم
باطل لما سبق في كتاب الاجماع من ان احداث التفصيل جائز اذا لم يكن خارقا بان وافق كلام
القوانين مثلا في بعضه ولا يخفى ان هذا العكس كذلك لانه موافق للجمه وهو في الجواز عند
التخصيص بظني لانه بعض ما شمله قواهم وللقائل بالمنع مطلقا في غير ذلك لانه بعض ما شمله قوله
فيكون جائزا واما ما زعمه من ان المصنف قائل بأنه اذا لم يخص بقطعي ولا بظني فلا سند له فيه
سوى نقل المصنف له عن الجمهور ومعلوم أن مجرد نقل ذلك لا يقتضي موافقتهم له عامه ولا يمنع
أن يختار خلافه ولهذا كثيرا ما ينقل المصنف وغيره من الأئمة في تصانيفهم الحكم ثم يختارون
خلافه وهذا الصنيع مشهور في كتب الأئمة لا يعتبر به شك من له أدنى نظر فيهم افعلى تقدير اختياره
هذا العكس لا يكون قاطعا بقول الجمهور فلم يكن قاطعا بما ينافيه فظهر ان ما ذكره في هذا
الاعتراض ليس الا غلطاً على غلط وبالله التوفيق * والثالث أن شيخنا الشهاب قال قوله وعندى

من الغاء أحدهما (وثالثها)
قال ابن ابان يجوز (ان خص
بقاطع) كالمقل لضعف
دلالاته حيث قد جاز ما لم
يخص أو خص بظني وهذا
مبني على قول تقدم
ان ما خص باللفظ حقيقة
قال المصنف (وعندى
عكسه) أي ينبغي أن يقال
حيث فرق بين القطعي
والظني

يجوز أن خص بظني لأن المخرج بالقطعي لما تصح ارادته كان العام لم يتناوله ٦١ فيلحق بما لم يخص (وقال الكرخي)

يجوز أن خص (بمنفصل)

قطعي أو ظني لضعف دلالة

حيث أن بغير خلاف ما لم يخص

أو خص بمنفصل فالعموم في

المتصل بالنظر إليه فقط وهذا

مبني على قول تقدم أن

المخصوص بما لا يستقل حقيقة

(وتوقف القاضي) أبو بكر

الباقلاني عن القول بالجواز

وعدمه لما الوقوع كتخصيص

قوله تعالى يوصيكم الله في

أولادكم إلى آخره الشامل للولد

الكافر بحدِيث الصحيحين

لا يرث المسلم الكافر ولا

الكافر المسلم وبقي الخلاف

في تخصيص المتواترة بخبر

الواحد كما يؤخذ من كلام

القاضي أبي بكر الباقلاني ثم

البيضاوي زيادة على إمامه

(و) يجوز تخصيص الكتاب

أوسنة (بالقياس) المستند

إلى نص خاص ولو كان خبر

واحد (خلافاً لإمام) الرازي

في منعه ذلك (مطلقاً) بعد

أن جوزه حذر من تقديم

القياس على النص الذي هو

أصل له في الجملة (وللباقين)

أبي على في منعه (أن كان)

القياس (خفياً) لضعفه

بخلاف الجلي وسبباً ثانياً

وهذا التفصيل منقول عن ابن

سريج والمنقول عن الجبائي

المنع مطلقاً وقدمشي المصنف

على ذلك في شرحه (ولابن أبان

ان لم يخص مطلقاً) بخلاف ما خص فيجوز لضعف دلالة حيث

وقد أطلق الجواز هنا وقيدته في خبر الواحد بالقاطع كما تقدم

عكسه خبر مبتدأ محذوف لا مبتدأ خبره عندي أي وعندي الصواب عكسه أن قيل بالتفريق
فقوله حيث فرق أصلاً للمتن يعني ليس مراد المصنف أن الصواب عنده هو هذا التفصيل
بل الصواب لمن فصل أن يفصل هكذا انتهى ومنعه كونه مبتدأ خبره عندي ممنوع بل هو جائز
لأن عندي يراد به عندهم معنى معتقدي أو قولي مثلاً فالقاعدة تدبر هنا ومعتقدي أو قولي عكسه أي
وعكسه معتقدي أو قولي بناء على التفرقة بمعنى أن العكس هو صواب التفرقة ولا إشكال في
صحة ذلك (قوله يجوز أن خص بظني) أقول فيه الإشكال المتقدم (قوله فالعموم في المتصل
بالنظر إليه) أي فمكانه لم يخص (قوله وبقي الخلاف في تخصيص المتواترة بخبر الواحد) قال شيخ
الاسلام أي الخلاف المذكور والافطاح الخلاف يؤخذ من قول المصنف والسنة بها انتهى
أي من إطلاقه والافطاح صريحاً في تناول تخصيص المتواترة بالآحاد لجواز أن يكون مشروطاً
في المساوئين (قوله زيادة على إمامه) قال شيخنا الشهاب هو إمام الحرمين وكذا رأيت في بعض
الروايات بخط بعض العلماء وفيه نظر وانظر إمامه الرازي لأنه الذي اختصر كلامه
في الأصول وكثرت متابعتها فيه (قوله وبالقياس خلافاً لإمام مطلقاً الخ) قال الزركشي هذا
الخلاف إذا كان العام من الكتاب والسنة متواتراً فإن كان خبر واحد جرى الخلاف بالترتيب
وأولى بالجواز ومن ذلك يخرج طريقة قاطعة هنا بالجواز وكلام القرافي يشير إلى تصوير القياس
بما إذا كان أصله ثابتاً بجملة متواترة فإن كان ثابتاً بأخبار الاتحاد كان المنع من التخصيص به أقوى
لضعف أصله انتهى وقال شيخ الاسلام محل الخلاف في القياس المظنون أما المقطوع فيجوز
التخصيص به قطعاً كما أشار إليه الأبياري شارح البرهان ذكره العراقي وغيره انتهى (قوله
المستند إلى نص خاص) فيه أمران الأول قال السكال أي بان كان حكم أصله مخرجاً من العموم
بنص خاص من كتاب أو سنة متواترة أو آحاد الخ اه (وأقول) فيه بحث إذ لا يتجه التقييد بكون
حكم أصله مخرجاً من العموم بل المتجه أنه لا فرق بين ذلك وبين أن لا يكون حكم أصله مخرجاً من
العموم بان لا يكون أصله داخل في العموم إذ لا وجه للفرق بينهما وكلامهم كالصريح في عدم
الفرق لا ترى إلى قول المصنف الآتي ولقوم ان لم يكن أصله مخصصاً من العموم فإنه صريح في
أنه على الأول الصحيح لا فرق ومثله في العبد وغيره وعلى هذا فقول السكال في قول المصنف
الآتي ولقوم ان لم يكن أصله الخ قد يقال إنه عين الأول مدفوع لأنه بناء على ما قررناه هنا وقد
علمت اندفاعه والثاني أن في تقييد الشارح النص بالخاص بحثاً إذ يمكن عموم النص أيضاً أي
لغير ذلك المقيس بان يقاس على فرد مندرج في عموم آخر غير هذا العموم الذي يراد تخصيصه
الله ان يريد بالخاص ما لا يتناول هذا المقيس وان كان عاماً في نفسه بخلاف ما يتناوله
للمعارض حيث قد رأيت شيخنا الشهاب قال في قول الشارح إلى نص خاص أما المستند إلى عام
فإن العامين يتقابلان انتهى ويمكن تنزيله على ما قلناه فليتأمل (قوله حذر من تقديم القياس
على النص) أي وهو العام وقوله في الجملة أي لأنه ليس أصلاً في هذا القياس بل أصله فيه ذلك
النص الخاص (قوله ولا بن أبان) قال النووي في شرح مسلم أما أبان فقهه وجهان لاهل
العربية الصنف وعدمه فمن لم يصرفه جعله فعلاً ماضياً والهمزة زائدة فيكون أفعل ومن صرفه
جعل الهمزة أصلاً فيكون فعلاً لا صرفه هو الصحيح وهو الذي اختاره الإمام محمد بن جعفر في

ان لم يخص مطلقاً) بخلاف ما خص فيجوز لضعف دلالة حيث

لان القياس اقوى عنده من خبر الواحد ما لم يكن راويه فقيها (ولقوم) في منعه (ان لم يكن أصله) أي أصل القياس وهو المقيس عليه (مخصصا) بفتح الصاد (من ٦٢ العموم) أي مخرجا منه بنص بان لم يخص أو خص منه غير أصل القياس بخلاف أصله فكان التخصيص بنصه

(ولا كرخي) في منعه (ان لم يخص عنصل) بان لم يخص أو خص عنصل بخلاف المنفصل اضعف دلالة العام حينئذ (وتوقف امام الحرمين) عن القول بالجواز وعدمه لما ان اعمال الدليلين أولى من الغاء أحدهما وقد خص من قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة لا امة فعليها نصف ذلك بقوله تعالى فاذا أحصن فان أتينا بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب والعبد بالقياس على الامة في النصف أيضا (و) يجوز التخصيص (بالفحوى) أي مفهوم الموافقة وان قلنا الدلالة عليه قياسا كأن يقال من أساء إليك فعاقبه ثم يقال ان أساء إليك زيد فلا تقل له أف (وكذا دليل الخطاب) أي مفهوم المخالفة يجوز التخصيص به (في الأرجح) وقيل لان دلالة العام على ما دل عليه المفهوم بالمنطوق وهو مقدم على المفهوم ويجب بان المقدم عليه منطوق خاص لا ماهوم من افراد العام فالمفهوم مقدم عليه لان اعمال الدليلين أولى من الغاء أحدهما وقد خص حديث ابن ماجه وغيره

كاتبه جامع اللغة والامام أبو محمد بن السيد البطلاني (قوله وقد اطلق الجواز هنا وقيدته في خبر الواحد بالقاطع كما تقدم لان القياس اقوى عنده من خبر الواحد ما لم يكن راويه فقيها) أقول مفهومه فيما اذا كان راويه فقيها لا يكون القياس اقوى وذلك صادق بالتساوي ويكون خبر الواحد اقوى وانه يجوز حينئذ التخصيص عند ابن أبيان بخبر الواحد اذا خص العام ولو بغير قاطع ولم يتعرض لذلك هنا وقد خالف الاسنوي في شرح المنهاج الشارح فقيده مذهب ابن أبيان هنا بالقاطع فقال والثالث قاله عيسى بن أبيان ان خص قبل ذلك بدليل آخر غير القياس جازم قال وان لم يخص فلا يجوز لكن بشرط في الدليل المخصص على هذا المذهب أن يكون مقطوعا به لان تخصيص المقطوع بالمظنون عنده لا يجوز كما تقدم في أول المسئلة فانهم ذلك وحذفه المصنف للعلم به مما تقدم اه فكان الشارح قصد مخالفته في ذلك (قوله بخلاف أصله فكان التخصيص بنصه) أقول الفرق بين أن يكون المخرج من العموم أصل القياس وأن يكون غيره كما تقرره مشكل اذ دليل الاصل دليل الفرع فنص القياس كان التخصيص به وان كان المخرج غير أصل القياس لا يقال يمنع أن دليل الاصل دليل الفرع لانا نقول فلا يمتأى قولكم فكان التخصيص به فانه انما يتجه اذا كان له دليل الاصل دخل في اثبات الفرع لانه اذا لم يكن له دخل فلا وجه لقولهم كان التخصيص به كما لا يخفى (قوله انما ان اعمال الدليلين الخ) قال شيخنا الشهاب هو دليل عقلي قال وقوله وقد خص الخ هو دليل ثان وهو الوقوع اه وكذا قال الكمال وفيه نظر فاعل الخصم لا يسلم ذلك ويثبت حكم العبد بغير هذا القياس (قوله وبالفحوى) قال شيخنا الشهاب كانه أطلقه هنا على ما يشمل الاولى والمساوى اه وقوله وان قلنا الدلالة عليه قال شيخنا الشهاب أي على مفهوم الموافقة أي المعنى المعبر عنه بمفهوم الموافقة اه وقد يفهم اختلاف المراد بالفحوى والهاء في عليه وفيه نظر نعم قد يقال المخصص انما هو ما دل على الفحوى من انقضاء وقياس وحينئذ فالاختلاف المذكور ظاهر وقوله وكذا دليل الخطاب في الأرجح (أقول) ظاهر العبارة انه لا خلاف في الفحوى وهو موافق لما في شرح المختصر من نقل الاجماع فيه كما نقله الكمال لكن لقائل أن يقول ان دليل مقابل الأرجح في دليل الخطاب وهو أن دلالة العام على ما دل عليه المفهوم بالمنطوق وهو مقدم على المفهوم جازم فبني جريان ذلك المقابل هنا والافا الفرق اللهم الا أن يفرق بان الفحوى اقوى بدليل أنه جرى فيها قول انها منطوق كما سبق في محله فهي اما منطوق أو في نفسه اقوى اقله لا لم يجز فيها المقابل فليست أم ثم رأيت شيخنا الشهاب قال وقوله في الأرجح ينبغي أن يكون راجعا الى الفحوى أيضا بقرينة توجيهه مقابله الا في وان كان قول الشارح الا في فيه ما عقب قول المتن في الاصح ظاهرا في خلاف هذا وكذا قول المتن وكذا اه فليست أم قوله وان كان قول الشارح الخ الا أن يكون في نسختنا سقط (قوله لان دلالة العام على ما دل عليه المفهوم بالمنطوق) قال شيخنا الشهاب في هذا التعبير نوع تسامح ان تأملته مع ما مر من قوله من المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه اللفظ في محل السكون اه وكان وجه التسامح أن قواهم المذكور افاد كون المنطوق والمفهوم هو المعنى المدلول بخلاف هذه العبارة قائم بصريحته في ان المفهوم دال ومحتمل لكون المنطوق العام أو دلالاته (قوله وبفعله عليه السلام وتقريره) فان قيل هذا مستدرك مع

الماء لا ينحسه شيء الا ما غلب على وجهه وطعمه ولونه بمفهوم حديث ابن ماجه وغيره اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث قوله (و) يجوز التخصيص (بفعله عليه) الصلاة والسلام وتقريره في الاصح فيهما

قوله السابق والسنة بها وقوله الكتاب بالتواتر وكذا بجبر الواحد إذا قلنا بالاعتبار من أفراد السنة قلنا الاستدلال بمنوع إذا لا تصرح فيما سبق بالسنة الفعلية والتقرير به ولا يبعد هذا الخلاف الجارى حتى عند من قال بما سبق أو عند بعضهم وبين الخلاف أمر مهم عندهم فان قيل كان يمكنه ضم هذا لما سبق كأن يقول والسنة بها ولو فعلية على الأصح والكتاب بالتواتر ولو فعلية وكذا بجبر الواحد ولو فعلية قلنا أفراده على هذا الوجه ابلغ في البيان وأخصر (قوله ثم فعله الخ) أى فيكون هو عليه الصلاة والسلام أو من أقره خارجا من حرمة الوصال (قوله بل يفسحان حكم العام) أى رفعانه عن جميع الأفراد بخلاف التخصيص (قوله والأصح ان عطف العام على الخاص وعكسه) قال الكوراني والحق ان أفراد هذه المسئلة لا وجه له بعد ذكر مسئلة القرآن فان حكمها علم هناك اهـ (وأقول) ما زعمه ممنوع بل لأفراد هذه المسئلة وجه وجيه وذلك لان حاصل ما هناك ان عطف احدى الجملتين على الاخرى هل يقتضى التسوية بينهما فى غير الحكم المذكور من الاحكام المعلومة لاحداهما وحاصل هذه ان عطف العام على الخاص أو الخاص على العام هل يقتضى التسوية بينهما فى صفة الحكم المذكور لهما كما يعلم ذلك من تقرير المسئلتين ومن الواضح انه لا يلزم من المنع فى الاول المنع فى الثانى بل ينظم الجواز هنا وان قيل بالمنع هناك لان التسوية فى صفة الحكم المذكور أهون من التسوية فيما لم يذكر من الاحكام والمصنف مشى على المنع هناك فلو سكت عما هناك بينهم المنع هناك لما كان الفرق بل انجابه كما تقر فكيف مع ذلك يسوغ أن يقال الحق انه لا وجه لأفراد هذه المسئلة بل بحكمها عما هناك (فان قلت) سلمنا ذلك لكن لا وجه لأفراد تلك مع هذه المسئلة بل بالاولى فكان ينبغي الاقتصار على هذه (قلت) لو ادعى الكوراني ذلك كان له وجه فى الجملة وجوابه انه لو سكت عن تلك توهم عدم ذهاب أحد اليها اذا لا يلزم من مخالفة هنا مخالفة هناك لما تقررت ان تلك أولى بالمنع نعم قد يتوهم انه لا حاجة لهذه مع ما يأتى أن ذكر بعض أفراد العام بحكمه لا يخص بناء على ان ما هناك من أفراد ما هناك وهذا توهم فاسد اذا انما هو هنا لم يذكر بحكم العام لان حكم العام فى المثال عدم قتل المسلم بالكافر وحكم الخاص عدم قتل المعاهد قتل (قوله وعكسه المشهور) أى بالخلاف بيننا وبين الخنقية كما قاله المحشيان أو فى الاستعمال الشائع فيه كما قاله شيخنا الشهاب والاول هو المناسب للاعتذار بذلك عن ترك المصنف اياه (قوله أى يقصره على ذلك الخاص) أقول لما كان فى المتن اجمال لاحتمال ما افاده من تخصيص العام قصره على ذلك الخاص وقصره على ما عده بين الشارح المراد بهذا التفسير وأما قول شيخنا الشهاب انه اشارة الى ان التخصيص هنا ليس بمعناه فيما تقدم وهو الاخراج فمعزل عن المطلوب مع اننا منع ما قاله فان من لازم قصره على ذلك الخاص اخراج ما عده منه (قوله فى الحكم) قال شيخنا الشهاب أى حكم المعطوف عليه وقوله وصفته قال شيخنا الشهاب أى الحكم وهو العموم والخصوص اهـ (وأقول) فيه نظر لان حاصله أن المراد حكم المعطوف عليه وصفته حكم المعطوف عليه والامر فى مثال العكس الذى ذكره على العكس فان النزاع فى ان الكافر فى المعطوف عليه هل يقتيد بالحربى كالمعطوف أو لا فلا وجه ان يراد بالحكم حكمهما بمعنى انه لا يجب اتحاد حكمهما وصفته أو يجوز الاختلاف فى صفته (قوله قلنا فى الصفة ممنوع) قال شيخنا الشهاب

كما لو قال الوصال حرام على كل مسلم ثم فعله أو أقر من فعله وقيل لا يخصه بل ينسخان حكم العام لان الاصل تساوى الناس فى الحكم وأوجب بان التخصيص أولى من التسوية لما فيه من اعمال الدليلين (والأصح أن عطف العام على الخاص وعكسه) المشهور (لا يخص) العام وقيل يخصه أى يقصره على ذلك الخاص لوجوب الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم وصفته قلنا فى الصفة ممنوع مثال العكس حديث أبى داود وغيره لا يقتل مسلم بكافر ولا ذوة عهد فى عهد يهين بكافر حربى للاجماع على قتله بغير الحربى فقال الحنفى يقدر الحربى فى المعطوف عليه لوجوب الاشتراك بين المعطوفين فى صفة الحكم فلا ينافى ما قال به من قتل المسلم بالذى ومثال الاول أن يقال لا يقتل الذى بكافر ولا المسلم بكافر فالمراد بالكافر الاول الحربى فيقول الحنفى والمراد بالكافر الثانى الحربى أيضا لوجوب الاشتراك المذكور وقد تقدم التمثيل بالحديث المسئلة أن العطف على العام لا يقتضى العموم فى المعطوف على الأصح

(و) الأصح ان (رجوع الضمير الى البعض) أي بعض العام لا يخصه وقيل يخصه أي يقصره على ذلك البعض خذوا من مخالفة الضمير لرجوعه واجيب بأنه لا محذور ٦٤ في المخالفة للقرينة مثاله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن مع قوله

تعالى بعده وبعولتهن أحق بردهن فضمير بعولتهن للرجعيات ويشمل قوله والمطلقات معهن البوائق وقيل لا ويؤخذ حكم البوائق من دليل آخر (و) الأصح (أن مذهب الراوي) للعام بخلافه لا يخصه (ولو) كان (صحاحيا) وقيل يخصه مطابقة وقيل ان كان صحاحيا وقيل ان مذهب الصحابي غير الراوي للعام بخلافه يخصه أيضا أي يقصره على ما عدا محل المخالفة لأنها انما تصدر عن دليل قلنا في ظن المخالف لا في نفس الاهی وليس لغيره اتباعه لان المجتهد لا يقلد مجتهدا كما سيأتي مثاله حديث البخاري من رواية ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه مع قوله ان ثبت عنه ان المرتدة لا تقتل ويحتمل انه كان يرى ان من الشرطية لا تتناول الاناث كما هو قول تقدم (و) الأصح (أن ذكر بعض افراد العام) بحكم العام (لا يخص) العام وقيل يخصه أي يقصره على ذلك البعض بمفهومه اذ لا فائدة ذكره الا ذلك قلنا مفهوم اللقب ليس بحجة وفائدة ذكر البعض في احتمال تخصيصه من العام مثله حديث الترمذي وغيره أيما اهاب دبح فقد طهر مع

واعلم انه ربما يؤخذ من هنا ان والراسخون يجوز ان يكون معطوفا على الله ولا يمنع بان العطف يلزم منه أن جملة يقولون آمنة حال من المعطوف والمعطوف عليه اذ هو مبني على وجوب الاشتراك في صفة الحكم وهو ممنوع كما تقررهنا اه (أقول) وقد يستدل بالآية للمدعي الا ان يقول الخصم ان الاصل الاشتراك ما لم يمنع مانع كما هنا (قوله مثال العكس الخ) بدأ بالعكس لورود مثاله بخلاف الاول قال شيخنا الشهاب العام هو الكافر الاول والخاص الكافر المقدر فانه معطوف على الكافر الاول وقوله بكافر حربي معطوف بالواو الداخلة على ولا ذوقانه من عطف المفردان عطف ذو على مسلم وبكافر حربي على بكافر اه وهو ظاهر وبه يدفع ما قد يتوهم من أن ذلك ليس من قبيل عطف العام على الخاص أو عكسه (قوله وقد تقدم التمثيل بالحديث) إشارة الى صحة التمثيل به في الموضوعين لان فيه اعتبارين يناسب كلا من الموضوعين بواحد منهما فالتمثيل به فيما سبق ليكون العطف على العام هل يقتضي العموم في المعطوف والتمثيل به هنا لكون عطف الخاص على العام هل يخص ذلك العام والخاص انه اذا لم يقتض العطف على العام عموم المعطوف بل كان خاصا كما هو الموضوع الاول فهل يخص المعطوف عليه كما هو الموضوع الثاني فهم اغرضنا تمايزا لا تنافي بينهما وأما قول الكمال قد قدمنا هناك ما يوضح به عدم صلاحية مثالا لما ذكره فهو غير صحيح لان حاصل ما قدمه ابداء احتمال لا يتأني عليه التمثيل وذلك لا يضرك في المقصود لان المثال يكفي فيه الاحتمال كما نصوا عليه (قوله بخلافه) متعلق بمذهب الراوي على تضمينه معنى قوله وقوله يخصه أيضا أي كالصحابي الراوي (قوله بحكم العام) قال شيخنا الشهاب حال من بعض اه (وأقول) لا يتعين بل يمكن تعلقه بذكر ومعنى ذكره بالحكم اثبات الحكم له كما تقول ذكر زيد بالخير أي اضيفت الخير اليه ونسبته اليه (قوله قلنا مفهوم اللقب ليس بحجة) أقول يؤخذ منه أنه لو كان غير لقب اعتد بمفهومه وخص به العام ويؤيده أو يمينه ما قدمه المصنف من جواز التخصيص بدليل الخطاب أي مفهوم المخالفة وما سبذ كره من محل المطلق على المقيد فان ذلك انما هو بطريق المفهوم كما سنبينه فتركه التقييد هنا للاعتماد على ما سبق ويأتي وقد صرح العضد بالتفصيل حيث قال اذا وافق الخاص العام في الحكم فان كان بمفهومه ينفي الحكم عن غيره فقد سبق أنه يخص وأما اذا لم يكن له مفهوم فالجمهور على أنه لا يكون مخصصا اه قال المولى التفقازاني قوله اذا وافق الخاص العام في الحكم بأن حكم على الخاص بما حكم به على العام بشرط أن لا يكون للخاص مفهوم مخالفة يقتضي نفي الحكم عن غيره من أفراد العام كما اذا قيل في الغنم زكاة في الغنم السائمة زكاة والمصنف ترك هذا التقييد اعتمادا على ما سبق من أن العام يخص بالمفهوم اه ثم رأيت شيخ الاسلام تعرض لذلك ونقل المسئلة عن العراقي عن تصريح أبي الخطاب الحنبلي وكان وجهه تمثيل المولى التفقازاني بالسائمة فلما لا مفهوم له ان التقييد به جرى على الغالب لكن الشافعي اعتبر مفهوم هذا القيد في الاحاديث وكأنه يمنع أن السوم هو الغالب على الاطلاق (قوله فانه نعم به) قال شيخنا الشهاب أي والاتقاع يستلزم الطهارة اه وقد يمنع الاستلزام فان الجلد النجس يجوز الاتقاع به في مواضع كما تقرر في الفروع الا أن يجاب بان اطلاق الاتقاع يستلزم ذلك اذ من أفراد ما يوقف على الطهارة كالصلاة فيه أو عليه واردة بعض الانتقاعات

حديث مسلم انه صلى الله عليه وسلم مر بشاة ميتة فقال هلا أخذتم اهابا فديتموه فانتقم به فقالوا انما ميتة فقال انما من حرم كلها وروى مسلم الاول بالنظر اذ ادبح الاهداب فديتموه وروى البخاري الثاني بلفظ هلا اسقتم باهابا الى آخره ولم يجر

من غير بيان مما لا فائدة فيه (قوله وان العادة بتترك بعض المأمور تخصص ان اقراها النبي صلى الله عليه وسلم أو الاجماع وان العام لا يقصر على المعتاد ولا على ما وراءه بل تطرح له العادة السابقة) فيه أمور الأول قال الكوراني في شرح ذلك مانصه قوله وان العادة بتترك بعض المأمور أقول اذا وردنا طعام من الشارع في تحريم أو إيجاب والمخاطبون يعتادون بعضا مما تناوله العام هل العادة تخصص العام مثل ان يقول حرمت الربا في الطعام وعادتهم تناول البرهمل يعم حرمة الربا كل مطعوم أو يختص بالبرقال المصنف ان كانت العادة في زمانه صلى الله عليه وسلم ودرى بها ولم تنكر أو انعقد الاجماع بعد ورود العام على قصر الحكم على المعتاد تخصص والا فلا وما عدا هذين القسمين المختاران ليس بمخصص ثم قال ثم في كلام المصنف نظر لان الخلاف انما هو في قصر العام على المعتاد مثل البر في المثال المذكور لا على ما عداه بان يكون الربا محرما في غيره دونه فانه لم يذهب اليه أحد مع ان قول المصنف ولا على ما وراءه صريح في كونه محل الخلاف والعجب ان شارحي كلامه لم ينتبهوا له كلامه في النسخة الواقعة على ولا تخلو عن سقم لكنه لا يخل بمقصودنا هنا (وأقول) ما ورد من النظر ونظر ضعيف لا التفات اليه ولا تعويل عليه فان المصنف والشارح هؤلاء الأئمة الاعلام مصرحون بالخلاف وهم العمدة في مثل ذلك والمقدمون في تلك المسالك فلا اعتماد في امثال ذلك الاعليم ولا رجوع في تلك المسالك الا اليهم ونسبتهم من غير شهادة عقل ولا دلالة تقبل الى عدم التنبية زور وبهتان وتهور وطغيان لا يعاب به عاقل ولا يقيم له وزنا فاضل والعجب ممن يرد نقل الأئمة الموقوف بهم في النقل والمقدمون فيه بمجرد عدم الوقوف عليه مع القطع عند كل عاقل بضعف اطلاعه وقصور بضاعه بالنسبة الى هؤلاء الاعلام أئمة الاسلام وغاية ما يتصور له من العذر انه اطاع على نفي الخلاف فيما ذكر في بعض الكتب ومعلوم ان مجرد ذلك لا يسوغ له ما زعمه ولا يعارض به مثل نقل المصنف وشرحه وما حقه في امثال ذلك بقول القائل ليس بعشك ادريج ادريج والثاني انه ينبغي ان يراد بالأمور المأمورة أمر إيجاب اذ هو الذي ينافي تركه كونه مأمورا به حتى يصح أن يقال ان تركه يخص اذ المأمور به أمر ندب لا ينافي تركه كونه مأمورا به ليصح أن يقال فيه ما ذكر وكذا يقال في قول الشارح المنهى عنه ينبغي أن يراد به المنهى عنه نهى تحريم اذ هو الذي ينافي فعله كونه منهيا عنه حتى يصح أن يقال ان فعله تخصيص وفي عباراتهم ما يشعر بما ذكر كقول الصفي الهندي واعلم ان كون العادة مخصصة بمقتل وجهين أحدهما يحتمل أن يكون الرسول عليه الصلاة والسلام أو حرم شيئا باقظ عام ثم رأينا العادة جارية بترك بعضها أو بفعل بعضها فهل تؤثر تلك العادة في تخصص ذلك العام حتى يقال المراد من ذلك العام ما عدا ذلك البعض الذي جرت العادة بتركه أو بفعله أو لا تؤثر في ذلك بل هو باق على عمومته متناول لذلك الفعل وغيره الخ انتهى ثم رأيت شيخنا الشهاب بحث ان المراد أمر الإيجاب ونهى التحريم * والثالث ان قوله ان اقراها النبي صلى الله عليه وسلم الخ قال شيخنا الشهاب فيه مانصه لك أن تقول اذا كان تقرير أو إجماع فلا يشترط الاعتماد بل يكفي مجرد الترك قلت انظر الى قول الشارح الآتي وهذا توسط الامام الخ تعلم الجواب انتهى وأقول العادة تشمل المرة الواحدة كما صرح به الفقهاء في بعض المواضع وحيث تم في الضرورة لما قاله في

(و) الاصح (ان العادة بتترك بعض المأمور به) أو بفعل بعض المنهى عنه بصيغة العموم (تخصص) العام أي تقصره على ما عدا المتروك أو المفعول (ان اقراها النبي صلى الله عليه وسلم) بان كانت في زمانه وعلم بها ولم ينكرها (أو الاجماع)

الجواب وان كان صحيحا وكان مراده منه ان المصنف انما ذكر ذلك تبعاً للإمام لان غرضه الاستدراك على من أطلق المنع ومن أطلق الجواز وبذلك يدفع أيضاً ما يقال هذا فيه استدراك لما تقدم من جواز التخصيص بتقريره عليه أفضل الصلاة والسلام فليست أملاً والرابع انه قد يقال في عبارة المصنف اشارة الى التمييز بين المسئلتين وتصوير الاولى بما اذا تأخرت العادة كما هو المفهوم من قوله العادة بترك بعض المأمور به والثانية بما اذا تقدمت كما هو المفهوم من قوله العادة السابقة لكن يتجه حيث قيد الاولى باقرار النبي أو الاجماع انه لا فرق بين المتقدمة والمتأخرة اذ لا فرق في التخصيص بين تأخر الخاص وتقدمه وكذا يتجه في الثانية انه لا فرق لان الفرض مجرد الاعتقاد من غير تقرير اذ لو وجد أحدهم مالم يتجه في الصورة الثانية من المسئلة الثانية الا التخصيص وقصر العام على ما وراء المعتادة تقدم اعتياده أو تأخر وعلى هذا فانما قيد المصنف العادة بالسابقة وكذا الشارح حيث عبر في تصوير صورتي الثانية بقوله ثم نهي لانه الذي يتوهم أو يقوى توهم تخصيصه أولاً الذي وقع الخلاف فيه بالفعل والخاص ان كان وجد الاقرار أو الاجماع وجب العمل بمقتضاها تقدمت العادة أو تأخرت فلا فرق في التخصيص بين التقدم والتأخر حيث انتهى كل منهما لم تعتبر تلك العادة سواء تقدمت أو تأخرت فلا تخصيص مطلقاً فليست أملاً وعلى هذا فلا حاجة على معتقد المصنف الى التمييز بينهما بما ذكره الكمال بل لا وجه له فتأمل (قوله بان فعلها الناس) أي ولو قليلاً منهم بل أو واحداً جلا على الجنس كما هو ظاهر لان المدار على الاجماع الحاصل بعدم الانكار بقول المحشين أي كثير منهم غير محتاج اليه فتأمل (قوله والخص في الحقيقة التقرير) قال شيخنا الشهاب لو اقتصر عليه لكان كفي عن قوله أو الاجماع لان التقرير امام الرسول صلى الله عليه وسلم أو الاجماع انتهى وكذلك قال شيخ الاسلام فقال وقوله أو الاجماع الفعلي لا حاجة اليه لشمول التقرير له اذ المراد تقرير النبي أو تقرير الاجماع وان كان المراد بالشأن دليله كما تقررون لان الاجماع القولي كالفعل بل أولى انتهى ويمكن ان يجاب بأنه اراد التنبية على ان الحجية انما هي من حيث وصف الاجماع لان حيث التقرير الذي تضمنه (قوله الفعلي) قال شيخنا الشهاب أي لان البعض ترك أو فعل وكف أهل الاجماع عن الانكار فكان فعلها انتهى وحاصله ان فعليته كفعلية النجم عليه وفيه نظروضا بط السكوتي الآتي في كتاب الاجماع شامل لهذا وقال شيخ الاسلام وأراد بالاجماع الفعلي ما فعله كثير من الناس من غير انكار عليهم لا المقابل للاجماع السكوتي وهو ما فعله كلهم بقراءة ما ذكره انتهى ثم ذكر ان التخصيص في الحقيقة دليل الاجماع انتهى والحاصل ان المراد بالاجماع باعتبار تقرير الشارح هو السكوتي ووجه التقييد بظهور انه لا أثر للعادة مع الاجماع الصريح (قوله كان لم تكن في زمانه الخ) أي أو كانت فيه ولم يعلم بها أو انكرها (قوله لان فعل الناس) أي غير أهل الاجماع (قوله بين اطلاق بعضهم الخ) قد يقال كل من هذين الاطلاقين غير مراد بدليل التعليل اذ لا يسع البعض الاول دعوى الاجماع الفعلي الا اذا كان الاعتماد من جميع العلماء أو من بعض الناس ولم ينكره أحد من العلماء مع اطلاع الجميع فاطلاقه في التصوير محمول على ما دل عليه تعليله كما انه لا يسع البعض الثاني دعوى ان فعل الناس ليس بحجة الا حيث لم يتحقق الاعتماد المذكور فاطلاقه في

بان فعلها الناس من غير انكار عليهم والتخصيص في الحقيقة التقرير أو الاجماع الفعلي بخلاف ما ليست كذلك كأن لم تكن في زمانه عليه الصلاة والسلام ولم يجزموا عليها لان فعل الناس ليس بحجة في الشرع وهذا توسط للإمام الرازي ومن تبعه بين اطلاق بعضهم التخصيص

نظر الى انه اجماع فعلي وبعضهم عدله نظرا الى ٦٧ ان فعل الناس ليس بحجة

(و) الاصح (ان العام لا يقصر على المعتاد ولا على ما رواه) أي ما رواه المعتاد (بل نظرح له) أي للعام في الثاني (العادة السابقة) عليه فيجرب على عمومته في القسمين وقيل يقصر على ما ذكر الاول كما لو كان عادتهم تناول البر ثم نهي عن بيع الطعام بحجته متفاضلا فقبل يقصر الطعام على البر المعتاد والثاني كما لو كان عادتهم بيع البر بالبر متفاضلا ثم نهي عن بيع الطعام بحجته متفاضلا فقبل يقصر الطعام على غير البر المعتاد والاصح لا فيهما (و) الاصح (ان نحو) قول الصحابي انه صلى الله عليه وسلم (قضى بالشفعة للجار) قال المصنف كغيره من المحدثين هو افظ لا يعرف ويقترب منه ما رواه النسائي عن الحسن قال قضى النبي صلى الله عليه وسلم بالحوار وهو مرسل (لا يعم) كل جار ونحوه (وفا قال لا كثر) وقيل يعم ذلك لان قائله عدل عارف باللغة والمعنى فلو لا ظهور عموم الحكم بمصدر عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يات هو في الحكاية له بافظ عام كالجار قلنا ظهور عموم الحكم بحسب ظنه ولا يلزمنا اتباعه في

التصوير محمول على ما دل عليه تعليقه من انه لم يتحقق هناك اجماع وحينئذ فلا خلاف في الحقيقة فليتم (قوله نظرا الى انه اجماع فعلي) قال المحشيان استدلال بما هو اخص من المدعى أعني الاطلاق اذ اجماع الفعل لا بد فيه من عدم النكارا وفعل جميع المجتهدين واطلاق العادة أعم من كل منهما انتهى وأقول هذا التماس يصح لو ثبت ان مدعى هذا القائل هو الاطلاق وهو ممنوع كما علم مما تقدم آنفا (قوله أي للعام في الثاني) انما قيد بالثاني لان المعتاد في الاول ليس من افراد المنهى عنه حتى يتأتى طرحه بخلافه في الثاني كما يفهم ذلك من تقرير الشارح وأوضحه شيخ الاسلام (قوله لا يعرف) أي بين المحدثين (قوله لا يعم كل جار ونحوه) قال شيخنا الشهاب حق العبارة كل نحو الجار أي ويقاس الجار على نحوه بالاولى انتهى (وأقول) قولنا نحو كذا معناه عرفا كذا ونحوه فكذا اذا دخل فيه لا مقيس عليه فالشارح أشار الى ذلك فحق العبارة ما قاله الشارح لا ما قاله الشيخ (قوله وقيل يعم ذلك) هو الذي نصره ابن الحاجب والمضد وغيرهما واستدلوا عليه بأنه عدل عارف باللغة والمعنى فالظاهر انه لا ينقل العموم الا بعد ظهوره أو قطعه وانه صادق فيما رواه من العموم وصدق الراوي يوجب اتباعه اتفاقا وأجابوا عن استدلال الجمهور باحتمال انه نهي عن غرض خاص وقضى بشبهة خاصة فظن العموم باجتهاده أو سمع صيغة خاصة فتوهم انه العموم فروى العموم لذلك والاحتجاج بالحكي لا الحكاية بان هذا الاحتمال وان كان منقدا فليس بقادح لانه خلاف الظاهر من علمه وعدله والظاهر لا يترك الاحتمال لانه من ضروراته فيؤدي الى ترك الظاهر انتهى وجوابه ان ظهور علمه وهذا انه انما يقتضي ظهور العموم في اعتقاده لاني الواقع فكون الظاهر العموم انما هو باعتبار ظنه الذي لا يلزمنا اتباعه فيه والموجب للاتباع انما هو ظهور العموم باعتبار الواقع في ظننا لا باعتبار ظن الراوي وهذا كله شرح ما ذكره الشارح واعلم ان هذه المسئلة تترجم بحكاية الصحابي حالا بافظ ظاهره العموم وقد رد بعضهم التمثيل لها بنحو قضى بالشفعة للجار بأنه ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي صلى الله عليه وسلم بالشفعة ثابتة للجار ولو سلم انه حكاية الفعل لمكن الجار عام لان اللام لا تستغراق الجنس لعدم المعهود فصاركه قال قضى بالشفعة لكل جار انتهى وجوابه كما أشار اليه في التلويح ان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بأنه حكم بالشفعة لكل جار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا لا يقال هذا ليس من حكاية الفعل بل من حكاية القول لانا نقول مثل هذا القول ملحق عندنا بالفعل ولهذا عبر امام الحرمين في الورقات بقوله ولا يجوز دعوى العموم في الفعل وما يجري مجراه انتهى ومثلوا الثاني بالقضاء بالشفعة ووجهه كون القضاء انما يقع لمعين وأما كون الجار عاما بناء على ان اللام لا تستغراق فقد سبق الكلام عليه لا يقال يحتمل ان الراوي فهم العموم بطريق من الطرق الصحيحة مثل ان يقضى عليه الصلاة والسلام بمحض من الراوي مرارا كثيرة بالشفعة للجار بكونه جار من غير ان يعبر بصيغة العموم فلما رأى ترتب الحكم على الوصف الدال على العمومية أخذ العموم ونقله أو يقضى بمحضه لاجل لا بخصوصه وقد كان يجمع منه عليه الصلاة والسلام قوله حكمت على الواحد حكمتي على الجماعة فأخذ هذا العموم ونقله ونحو ذلك من الطرق المتفق عليها لانا نقول مثل هذه الاحتمالات بعيدة نادرة فلا التفات اليها (قوله ولا يلزمنا اتباعه في

ذلك ونحو قضي الى آخره ٦٨ قول أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الغرر رواه مسلم فقبل يعم

كل غرر (مسئلة جواب
السائل غير المستقل دونه)
أي دون السؤال (تابع
للسؤال في عموم)
وخصوصه العموم كحديث
الترمذي وغيره أن النبي
صلى الله عليه وسلم سئل عن
بيع الرطب بالتمر فقال
أينقص الرطب إذا بيع
قالوا نعم قال فلا إذن فيعم
كل بيع للرطب بالتمر
والخصوص كما لو قال للنبي
صلى الله عليه وسلم قائل
توضأت من ماء البحر فقال
يجزئك فلا يعم غيره
(والمستقل) دون السؤال
(الاخص) منه (جائز إذا
أمكن معرفة المسكوت
منه) كان يقول النبي صلى الله
عليه وسلم من جامع في نهار
رمضان فعليه ككفارة
كالظاهر في جواب من أفطر
في نهار رمضان ماذا عليه
فيه هم من قوله جامع أن
الافطار بغير الجماع لا كفارة
فيه فإذا لم تمكن معرفة
المسكوت من الجواب فلا
يجوز التأخير البيان عن
وقت الحاجة (والمساوي
واضح) كان يقال من جامع
في نهار رمضان فعليه كفارة
كالظاهر في جواب ماذا على
من جامع في نهار رمضان
وكان يقال لمن قال جمعت

ذلك) فيه أمران الأول أنه لعل الاقتصار على نفي اللزوم اقتصار على الأقل والافقاس نفي
اللزوم أنه ليس للجمهور اتباعه في ذلك ما لم يظنه بطريق صحيح عنده الثاني أن شيخنا الشهاب
أن هذا عورض بأنه ينبغي أن يلزمنا اتباعه في مدلولات اللغة لأنه عدل عارف بذلك وأنه قوله
بحسب ظنه ممنوع أيضا ويجب أن الأول بما علم مما تقررا نقا من أنه ليس النزاع في كون هذا
المدلول لغويا بل في أن الشارع صرح به أو فهمه الراوي وعن الثاني بأنه أن أراد منع القطع
بأنه بحسب ظنه لم يضر لأنه ليس المدعي أو منع احتمال ذلك احتمالا قويا وهو المدعي فهو
مكابر لا يلتفت اليه (قوله ونحو قضي الخ) قول أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى
عن بيع الغرر الخ أي فلا يعم كل غرر ولا يلزم بطلان كل ما فيه غرر من البيوع وليس كذلك
فإنهم صححوا كثيرا مما فيه غرر كبيع الرقيق من غير رؤية ونحو عورته مع احتمال أن يكون بها
ما ينقص قيمته وينقر عنه وبيع السكر بأس مع رؤية أحد وجهيه فقط مع احتمال أن يكون
في الوجه الآخر ما ذكره وبيع الصبرة مع رؤية ظاهرها فقط مع احتمال أن يكون يباطنها ما ذكر
الي غير ذلك مما لا يحصى فإن قلت عدم حله على العموم ينافي الاستدلال به على بطلان بعض
بيوع الغرر لأنه حينئذ مطلق فيمكن فيه صورة وحديث يشكل استدلال الرافعي وغيره به على
بطلان كثير من بيوع الغرر قلت لأن سلم المناقاة لأنه لما فهم أن النهي الغرر صرح الاستدلال
به على كل ما فيه غرر لكن لما أفادت الأدلة صحة كثير من بيوع الغرر علمنا أن العلة ليس مطلق
الغرر بل الغرر الشديد فلذا صح الاستدلال به على بطلان كل ما وجد فيه ذلك دون غيره وبذلك
يظهر اندفاع ما أشار اليه المكمل فتأمل (قوله غير المستقل) مفعلة جواب وقوله دونه يتعلق
بالمستقل وقوله العموم كحديث أي مثال التبعية في العموم كالتبعية في حديث فكذا قوله
والخصوص الخ (قوله فقال يجزئك فلا يعم غيره) قال شيخنا الشهاب أي غير ذلك الوضوء
المسؤول عنه اه وعبارة الحاشيتين مصرحة بجعل ضمير غيره للسائل (قوله والمستقل
الاخص جائز إذا أمكنت معرفة المسكوت منه) فيه بحث لأنه حيث عرف منه حكم المسكوت
لم يكن أخص بل مساويا ويجب أن يخصص بحسب منطوقه وحده وإن كان بحسب منطوقه
ومفهومه مساويا ثم رأيت شيخنا الشهاب قال قوله الاخص منه أي بحسب المفهوم اه وهو
لا يخالف ما قلناه لأنه أراد بالمفهوم معناه المطابق وفيه تأمل من وجه آخر فليتأمل (قوله إذا
أمكنت معرفة المسكوت الخ) عبارة الاسنوي قال في الحصول فلا يجوز إلا بثلاثة شروط
أحدها أن يكون في المذكور تنبيه على ما يذكروا الثاني أن يكون السائل مجتهدا والثالث
أن لا تقوت المصلحة باستغلال السائل بالاجتهاد اه وعبارة غيره في الثاني وأن يكون السائل
أهلا للتميز لذلك وفي الثالث وأن يتي من وقت العمل زمن يسع التأمل الذي يتوقف عليه
التنبيه (قوله والمساوي واضح) قال شيخ الاسلام أي سواء كان مستقلا أم لا ولهذا مثل
الشارح له بما بين أولهما المستقل والثاني لغيره هذا تقرير كلامه وهو مبني على عطف
المساوي على المستقل وفيه تكرار لأن غير المستقل علم مما عرفه عطفه على الاخص اه
وما ذكره من الاوجه هو صريح قول الزركشي وإن استقل بنفسه بحيث لو ورد مبتدأ لكان
يفيد العموم فهو على ثلاثة أقسام إما أن يكون أخص من السؤال أو مساويا أو أعظم الى

آخره اه ويمكن أن لا يخالف ذلك كلام الشارح بناء على انه لم يرد حمل المساوي على الاعم من المستقل بل مجرد ايضاح أمثله قسميه وان كان المراد هنا أحدهما أو بناء على انه حمل قول المصنف فواضح على معنى واضح أمثله لا على معنى واضح جوازه كما هو قياس ما قبله على انه قد يلتزم ما هو ظاهره مع منع لزوم التكرار بناء على ان المراد فواضح جوازه والمستفاد مما سبق التبعية في العموم والخصوص والجواز والتبعية المذكورة حكمان متغايران فلا يكون الجمع بينهما تكرارا وان استلزم أحدهما الآخر اذ لا تكرار مذموم في الجمع بين اللازم والملزوم (قوله والاعم ذكره) قال شيخنا الشهاب هو مقابل الاخص السابق وكل منهما باعتبار المعنى كما ان العام والخاص باعتبار اللفظ في الغالب فيهما اه فان أراد بهذا الكلام ان المراد هنا بالاعم المعنى كما هو الغالب فهو ممنوع بقوله ذكره في قوله والعام الخ (قوله والعام الوارد على سبب) اطال الاسنوي في الرد على من نقل عن الشافعي انه يعتبر بخصوص السبب لا عموم اللفظ ونقل عن ابن برهان انه قال قالوا فان كان اللفظ على عموميه فلماذا قدم الشافعي العموم العري عن السبب على العموم الوارد على سبب قلنا ما أورده من السبب وان لم يكن مانعا من الاستدلال ومانعا من التعلق به فانه يوجب ضعفا فقدم العري عن السبب لذلك اه كلامه قال الاسنوي عقبه وهذه الفائدة التي حصلت بطريق العرض فائدة حسنة اه ويتجه على قياس ذلك أن يقدم من ذى السبب ما معه قرينة العموم على ما خلا عنها منه لان الأول أقوى (قوله في سؤال أو غيره) فان قيل كيف يستقيم هذا التعميم مع خصوص المقسم وهو جواب السائل قلنا ليس قول المصنف والعام عطف على قوله الاخص ليكون من أقسام الجواب المستقل فيتوجه ما ذكره بدل قول الشارح والاعم ذكره في قوله فاشارة الى ان المراد بهذا الاعم من جواب السؤال وانه ليس عطف على الاخص كما قد يتوهم وان المصنف لم يترك جواب السؤال المستقل العام بل ذكره في ضمن هذا ولولا ذلك ما قال الشارح ما قال اذ لا حاجة اليه على ذلك التقدير والحاصل ان المصنف خالف الظاهر بالتعميم لغير السؤال لزيادة الفائدة لكن يتوجه حجة ذاهلة لم يعم أيضا في الاخص لذلك فان الظاهر تاني التعميم فيه بان يرد على سبب ليس بسؤال فيفصل بين ان تمكن معرفة المسكوت منه فيجوز أو لا فلا وان أفهم قول الزركشي تنبيه لا فرق في هذا القسم أي العام بين أن يكون السبب سؤالا أو لا فلماذا صرح المصنف بذكر السبب وقطعه عما قبله اه عدم التاني فيه (قوله الحيض) أقول بكسر الحاء وفتح الياء جمع حيضة بكسر الحاء بمعنى خرقه الحيض فان فعلا يطردي جمع فعلة بكسر القاء وسكون العين نحو كسرة ودعجة وحجة ومرية ويمكن أن يجعل جمع حيضة بفتح القاء كضبيع جمع ضبعة وخيم جمع خيمة وان كان محفوظا خلافا لمن قاسه والقائوا على هذا بانقاء ما هي فيه وهو الخرق أو المراد بها خرق الحيض ثم رأيت في النهاية لابن الاثير ومنها أي من أحاديث الحيض حديث عائشة لم يفتي كنت حيضة ملقاة هي بالكسر خرقه الحيض ويقال لها أيضا المحيضة وتجمع على المحايض ومنه حديث بئر بضاعة يلقى فيها المحايض وقيل المحايض جمع المحيض وهو مصدر حاض فلما سمي به جمعه ويقال المحيض على المصدر والزمان والمكان والدم اه والنتن بمعنى المتن أو التقدير ذوالنتن (قوله أي مما ذكر) أي في الحديث من الامور المذكورة وغيره

والاعم ذكره في قوله
(والعام الوارد على سبب
خاص) في سؤال أو غيره
(معتبر عموميه عند الأكثر)
نظرا لظاهر اللفظ وقيل هو
مقصود على السبب لو روده
فيه مثاله حديث الترمذي
وغيره عن أبي سعيد الخدري
رضي الله تعالى عنه قيل
يا رسول الله أتوضأ من بئر
بضاعة وهي بئر تقي فيها
الحيض ولحوم الكلاب
والنتن فقال ان الماء طهور لا
ينجسه شيء أي مما ذكر وغيره
وقيل مما ذكر وهو ساكت
عن غيره (فان كانت) أي
وجدت (قرينة التعميم

فاجدر) أى أولى باعتبار
العموم مما لو لم تكن مثاله
قوله تعالى والسارق
والسارقة فاقطعوا أيديهم
وسبب نزوله على ما قيل
رجل سرق رداء صفوان
فذكر السارقة قرينة على
انه لم يرد بالسارق ذلك الرجل
فقط وقوله تعالى ان الله
يا امرئكم أن تؤذوا الامانات
الى أهلها نزل كما قال
المفسرون في شأن مفتاح
الكعبة لما أخذته على
رضي الله عنه من عثمان
ابن طلحة قهرا بأمر النبي
صلى الله عليه وسلم يوم الفتح
ليصلي فيها فصل فيهما ركعتين
ونخرج فساله العباس
المفتاح ليضم السدانة الى
السقاية فنزلت الآية فرده
على لعثمان بلطف رضى
الله عنه بأمر النبي صلى الله
عليه وسلم بذلك فحجب
عثمان من ذلك فقرأ له على
الآية فجاء الى النبي صلى
الله عليه وسلم فاسلم فذكر
الامانات بالجمع قرينة على
ارادة التعميم (وصورة
السبب) التي ورد عليها العام
(قطعية الدخول) فيه
(عند الأكثر) من العلماء
لوروده فيها

أى من بقية النجاسات قال شيخنا الشهاب وكذا قوله الماء طهور يشمل جميع المياه وان كانت
الواقعة في بئر بضاعة لكن لما لم يظهر من بعض المياه على بعض لم يثبت الشارح على ذلك اه أى
بخلاف النجاسات فانه قد يظهر فيها المميز لانه عهد العفوع عن بعضها دون بعض وما يوجه به أيضا
عدم تنبيه الشارح على ما ذكر ان المقصود التمثيل وما ذكره كاف فيه (قوله فاجدر) قال شيخنا
الشهاب هو خبر مبتدأ محذوف أى فهو يعنى فالعام الذى معه قرينة وظاهر كلام الشارح ان
المفضل كون القرينة موجودة والمفضل عليه عدم كونها موجودة فامان قوله مما لو لم تكن
مصدرية اه وعلى اشارة الشارح ذلك لانه ظاهر اللفظ والافهمكن الحمل على غيره كان يجعل
المبتدأ المحذوف التعميم أى فالتعميم معها أولى بالاعتبار من التعميم مع عدمها (قوله فذكر
الامانات بالجمع قرينة على ارادة التعميم) قال شيخ الاسلام حاصل ما ذكر ان العبارة بعموم
اللفظ لا بخصوص السبب سواء وجدت قرينة التعميم أم لا نعم ان وجدت قرينة الخصوص
فهو المعتبر كأنهى عن قتل النساء فان سببه انه عليه الصلاة والسلام رأى امرأة حربية في
بعض مغازيه مقتولة وذلك يدل على اختصاصه بالحرييات فلا يتناول المرتدة وانما قتلت لخبر
من بدل دينه فاقتلوه اه (وأقول) بوجه عليه كلامان * أحدهما ان قول الراوى نهى عن
قتل النساء حكاية حال كقوله نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فلا يعم عند الأكثر
كما تقدم فلا حاجة في منع عمومه الى الاستناد الى القرينة * والثانى ان رؤيته عليه افضل
الصلاة والسلام المرأة الحربية مقتولة لم يظهر انه من قبيل وجود قرينة الخصوص وانه يدل
على الاختصاص بالحرييات بل هذه الرؤية لم ترد على * ونها سبب الورود اما انها قرينة
الخصوص فن أن ثم رأيت الزكشى عبر عما هو أقرب الى كونه قرينة الخصوص وان كان
فيه ما فيه أيضا كما لا يخفى على المتأمل حيث قال محل الخلاف حيث لا قرينة تدل على قصره
على السبب أو تعميم ثم قال ومثال القاصرة له على السبب تخصيص الشافعى النهى عن قتل
النساء والصبيان بالحرييات لخروجه على سبب وهو انه صلى الله عليه وسلم مرتباً امرأة مقتولة
في بعض غزواته فقال لم تقتل وهى لاتقاتل ونهى عن قتل النساء والصبيان فعلم انه أراد بهم
الحرييات اه على ان فى استدلال الشيخ على قتل المرتدة بخبر من بدل دينه ما لا يخفى فان هذا
الخبر مع خبر النهى عن قتل النساء من عارضان فى المرتدة كما بين ذلك فى شرح الورقات للشارح
وشرح شرحها التافيتوف الاستدلال بذلك الخبر على بيان المرجح فإيتامل (قوله وصورة
السبب) أى سبب الورود وإضافة صورة اليه بيانية كما قاله شيخنا الشهاب (وأقول) قد
يستشكل محل الخلاف لانه ان كان فرض المسئلة وجود قرينة قطعية على ارادة بيان حكم
صورة السبب فكيف يسوغ القول بانها ظنية الدخول وان كان فرضها انتفاء القرينة
المذكورة فكيف يسوغ القول بانها قطعية الدخول ويجترأ ورود العام بعد وجود ذلك
السبب ليس قطعية على الدخول بل وازان الشارع أراد بالعام مع ذلك ما عدا تلك الصورة وان
كان فرضها أعم من وجود تلك القرينة وعدم وجودها فلا وجه لاطلاق واحد من القولين
الاهم الآن يكون منشأ الخلاف ان ورود العام بعد وجود ذلك السبب هل هو قرينة قطعية
عادة على دخوله أولا فادعى الجمهور الاول فلهذا قالوا بقطعية الدخول والشيخ الامام

الثاني فلذا قال بطنية ثم رأيت الزركشي ذكر كلاما طويلا عن الشيخ الامام ومن جملته
 فقال أي الشيخ الامام القطع بالدخول ينبغي أن يكون محله اذا دلت قرائن حالبة أو مقالية على
 ذلك أو على ان اللفظ يشمله بطريق الوضع لا محالة والافقه ينزع الخصم في دخوله تحت اللفظ
 العام ويدعي انه يقصد المتكلم بالعام اخراج السبب ويان انه ليس داخلا في الحكم فان
 للحنفية أن يقولوا في حديث عبد بن زمعة أن قوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وان ورد
 في الامة فهو وارديان **حكم** ذلك الولد ويان حكمه اما بالثبوت أو بالانقضاء فاذا ثبت ان
 الفراش هو الزوجة لانها التي يتخذها الفراش غالبا وقال الولد للفراش كان فيه حصر أن
 الولد للحرّة ومقتضى ذلك انه لا يكون للامة فكان فيه بيان للحكمين جميعا في النسب عن السبب
 واثباته لغيره ولا يليق دعوى القطع والمقطوع به انه لا يثبت من بيان حكم السبب أما كونه يقطع
 بدخوله في ذلك أو بخبر وجه عنه فلا يدل على واحد منهما اه وفيه أمور **الاول** ان ما ذكره من
 ان القطع بالدخول ينبغي أن يكون محله ما ذكره لا يتجه خلافاً فانه حيث لم تدل القرائن على
 الدخول ولا على شمول اللفظ له بطريق الوضع كيف يتأق القطع بالدخول وينبغي حمل قوله
 قرائن حالبة أو مقالية على القرائن القطعية والافق القرائن لا يفيد القطع وأما قوله أو على
 ان اللفظ الخ في وجهه عليه ان مجرد دلالة القرائن على شمول اللفظ بحسب الوضع له لا محالة
 لا يفيد القطع بشمول هذا الحكم له فان التخصيص باخراج بعض الافراد لا ينافي شمول اللفظ
 لذلك البعض بحسب الوضع كما لا يخفى هذا ولكن ما أطال به في قضية عبد بن زمعة مما حاصله
 انه لا قرينة على الدخول ولا على تناول اللفظ له بالوضع لاحتمال حصر الفراش في الحرّة برده
 قوله صلى الله عليه وسلم هو لك يا عبد ورواية أبي داود هو أخوك يا عبد فانه صريح في ان
 الفراش في قوله الولد للفراش شامل للامة وانه أراد بقوله الولد للفراش الحساقه بفراش الامة
 فقد قامت القرينة على الدخول وعلى تناول الفراش بالوضع الشرعي للامة اللهم الا أن
 يكون مقصوده مجرد تمثيل الاحتمال المانع من القطع مع قطع النظر عما ذكرنا * والثاني ان
 هذا الكلام من الشيخ الامام يقتضي موافقته على القامح بالدخول بهذا الشرط الذي لا يتجه
 الاعتبار به كاتين وقضية ذلك رجوع الخلاف انظروا وان الاطلاق في كلا الجانبين ليس على
 ما ينبغي * والثالث انه يبقى الكلام فيما لو علم انه لم يقصد بالعام بيان السبب كان لم يعلم به الشارع
 وفيما لو جهل انه أراد بيان السبب كان احتمال اطلاعه وعدم اطلاعه عليه وظاهره في الاول
 ليس من محل الخلاف بل ينبغي فيه القطع بطنية الدخول وأما الثاني ففيه نظريته انه
 كذلك (قوله فلا يخص منه بالاجتهاد) قال شيخ الاسلام خص الاجتهاد بالذكر نظرا للقول
 بمقابله والافقه من الخصصات لا يخص ذلك أيضا وان كان ينسخه اه ويمكن أن يجاب
 بشمول الاجتهاد للجميع اذا التخصيص لا يكون الا بالاجتهاد وتوقفه على النظر في الدليلين وما
 تقتضيه القواعد فليست امل (قوله وقد قال صلى الله عليه وسلم) استدلال على رد ما لم يرد على قول
 أي حنفية وذكر الرواية الثانية لصراحته في ثبوت النسب (قوله ويقرب منها الخ) قال
 التكرار في وقال يقرب أي ليس مثله ولا بعيدا منه وهذا تفقده منه قليل الجدوي مع انه قد تقدم
 لنا ان القرآن في الذكر لا دخل له في توافق الاحكام اه (وأقول) كان وجه قلة جدواه ما خطر

(فلا يخص منه) بالاجتهاد
 وقال الشيخ الامام) والد
 المصنف كغيره هي (ظنية)
 كغيرها فيجوز اخراجها
 منه بالاجتهاد كما لم يرد من قول
 أبي حنيفة ان ولد الامة
 المستقرشة لا يلحق سببها
 ما لم يقربها نظر الى ان الاصل
 في المعاق الاقرار اخراجها
 من حديث الصحيحين
 وغيرهما الولد للفراش الوارد
 في ابن امة زمعة المختص
 فيه عبد بن زمعة وسعد بن
 أبي وقاص وقد قال صلى
 الله عليه وسلم هو لك يا عبد بن
 زمعة وفي رواية أبي داود
 هو أخوك يا عبد (قال)
 والد المصنف أيضا (ويقرب
 منها) أي من صورة السبب

كثيرا بالبال وأشكل بسببه هذا الكلام وهو ان النص على الخاص بخصوصه يغني عن الحاقه
 بصورة السبب لانه كما ان السكون صورة السبب مانع عند الجمهور من اخراجه بالاجتهاد من
 العموم فالنص عليه بخصوصه مانع من الغائه وعدم العمل به بل هو أولى بذلك كما لا يخفى
 ويمكن أن يجاب بأن في الجمع بينهما من القوة ما ليس في أحدهما حتى يقدم ذلك الخاص على
 خاص آخر عارضه لم يدخل في ذلك العام ولا كان ذلك العام تاليا له في الرسم وبأن المكلف بذلك
 العام قد يكون غير المكلف بذلك الخاص في الحاقه بصورة السبب اثبات قطعية دخوله
 بالنسبة للمخاطب بالعام ولولا هذا الحاق ما ثبتت هذه القطعية ولا يخفى ان ذلك جدوى أى
 جدوى نعم قد يمنع صحة الحاق مع اختلاف المخاطب بالعام وبالخاص وأما قوله مع انه قد
 تقدم الخ فمات يجب منه بل لا منشأ له الا الغفلة الفاحشة اذ ليس في هذا استدلال بالقران في
 الذكر على توافق الاحكام كما هو ظاهر يادنى تأمل فتأمل قوله حتى يكون قطعي الدخول أو ظني
 فيه أمور * الاول قال شيخنا الشهاب فقوله يكون فيه ضمير يعود على خاص المتأخر عنه لفظا
 لآرتبة اه وكان وجه تقدمه رتبة ان رتبة حتى سواء كانت للتعليل أو الغاية متأخرة عن تمام
 الفعل بفاعله لان كلام المعلن والمغيا هو الفعل باعتبار فاعله لا مطلقا * والثاني ان الذي
 يوصف بالدخول في العام انما هو المعنى لان دخول اللفظ في غيره غير متصور لكن الخاص
 كالعام اسم للفظ كما علم مما تقدم ويدل عليه هذا كرا التلوذ لا يصدق حقيقة الاعلى الالفاظ
 فكيف مع الاخبار عن هذا الضمير بما هو من خواص المعاني يكون راجعا للفظ ويجاب بالحل
 على المسامحة كان يجعل لفظ خاص على حذف مضاف أى معنى خاصا * والثالث ان قضية ذلك
 جواز اخراج هذا الخاص من العام على القول الثاني وهو في غاية الاشكال لانه ان أريد
 اخراجه من حكم العام فظاهر لانه منصوص عليه بخصوصه باللفظ مستقل فيلزم الغاء النص
 وابطال حكمه بمجرد موافقه للعام مع ان الموافقة ان لم تقوه مانقصة عن قوته وذلك مما لا وجه
 له بل لا سبيل اليه وأى فرق من جهة المعنى بين هذا الخاص وبين ما لم يتله العام فانه لا يسع أحدا
 التزام الغائه وابطال حكمه لموافقه للعام بل قوله هم ذكر بعض افراد العام بحكم لا يخصه
 صريح في الاعتماد ادبنا الخاص الموافق للعام وثبوت حكمه وهو شامل لما نحن فيه وان أريد
 باخراجه من العام مجرد انه لم يرد منه اكتفاء بالنص عليه بخصوصه فهذا مما لا فائدة له معتدا
 به فليتأمل (قوله خاص في القرآن) أقول لا يعد ان التقيد بالقران ليس بشرط في هذا
 الحكم وان ذلك يجري أيضا في السنة كما في الاصل المحقق به هذا (قوله تلاه في الرسم عام) فيه
 أمران الاول انه خرج بالتلو ما لو تقدم العام وكان وجهه انتفاء شبهه الخاص حينئذ بصورة
 السبب اذ وضعها أن تتقدم هي على العام ثم يرد عليها بخلاف ما لو تأخرت عنه فيعمل به فيها
 لكن لا تكون قطعية الدخول لان العام لم يرد لاجلها * والثاني انه يفهم من قول الشارح
 وان لم يتله في النزول ثم قوله والعام تال للخاص في الرسم متراخ عنه في النزول ان المراد بالتلو
 التعقيب وعدم التراخي لكن يؤخذ من تمثيل الشارح انه لا يضر طول الفصل بما يتعلق بذلك
 الخاص من أوصاف تتعلق به وأوصاف مقابلة ونحو ذلك (قوله وشاهدوا قتلى بدر) قال شيخنا
 الشهاب أى وقد شاهدوا اه وكأنه أعرب هذه الجملة حالا والماضى لفظا لا يقع حالا عند

حتى يكون قطعي الدخول
 أو ظني (خاص في القرآن
 تلاه في الرسم) أى في رسم
 القرآن بمعنى وضعه
 مواضعه وان لم يتله في
 النزول (عام للمناسبة)
 بين التالى والتلو كما في قوله
 تعالى ألم ترالى الذين أوتوا
 نصيبا من الكتاب يؤمنون
 بالكتب الى آخره فانه كما
 قال أهل التفسير اشارة الى
 كعب بن الاشرف ونحوه
 من علماء اليهود لما قدموا مكة
 وشاهدوا قتلى بدر حرضوا
 المشركين على الاخذ بآرهم
 ومحاربة النبي صلى الله عليه
 وسلم فسألوه من أهلى
 سبلا محمد وأصحابه أم نحن
 فقالوا أنتم مع علمهم بما في
 كتابهم من نعت النبي صلى
 الله عليه وسلم المنطبق عليه

هذا هو
 الأصل
 المحقق
 به

وأخذ المواعيق عليهم ان
لا يكتفوا فكان ذلك امانة
لازمة لهم ولم يؤدوها حيث
قالوا الكفار انتم اهدى
سبيلا حسد النبي صلى الله
عليه وسلم وقد تضمنت الآية
مع هذا القول التوعد عليه
المقيد للامر بمقابلته المشتمل
على أداء الامانة التي هي بيان
صفة النبي صلى الله عليه
وسلم بافادته انه الموصوف في
كتابهم وذلك مناسب لقوله
تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا
الامانات الى أهلها فهذا
عام في كل امانة وذلك
خاص بامانة هي بيان صفة
النبي صلى الله عليه وسلم
بالطريق السابق والعام نال
للخاص في الرسم مترخ عنه
في النزول بست سنين مدة
ما بين بدر في رمضان من السنة
الثانية والفتح في رمضان
من الثامنة وانما قال
وبقرب منها كذا لانه لم يرد
العام بسببه بخلافها (مستله)
ان تاخر الخاص عن العمل
بالعام المعارض له أي عن
وقته

البصريين الا لاخفش الوجود قد ظاهرة أو مقبلة لكون الذي اعتمد به ابن مالك عدم
وجوب قدم مع انه لا تمنع حاله هذه بل يجوز كون الواو عاطفة ولا ينافيه كون المشاهدة
سابقة على القدوم لان الواو لا ترتيب فيها (قوله وأخذ المواعيق) عطف على نعت النبي أو علمهم
وقوله فكان ذلك أي نعت النبي لكن مقتضى قوله الآتي هي بيان صفة النبي صلى الله عليه
وسلم ان الامانة بيانه لانفسه وفي وصف البيان بالاداء حرازة وقوله ولم يؤدوها أي بان يؤدوها
لانهم كتموها وقوله مع هذا القول أي أنهم اهدى سبيلا وقوله مع هذا القول قال شيخ
الاسلام أي مع تضمن الآية له وقوله التوعد عليه أي على هذا القول وقوله المقيد للامر
لان التوعد يقتضي النهي والنهي عن الشيء أمر بضده وقوله بمقابلته قال الكمال أي أن يقولوا
ان من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم اهدى سبيلا وقال شيخ الاسلام أي بان يقولوا لمحمد
وأصحابه اهدى سبيلا وقوله المشتمل صفة مقابلة قاله المحشيان وشيخنا الشهاب وقال غيرهم
كالسيد السهودي صفة الامر وفيه نظر لان اداء الامانة منهم لانهم مأمورون بادائها
فكيف يشتمل عليها الامر المذكور وقوله بافادته الخ قال الكمال بيان لوجه اشتمال مقابلة
على اداء الامانة يعني ان اشتماله على ذلك بسبب افادته انه صلى الله عليه وسلم هو الموصوف
في كتابهم اه وذكروا نحوه شيخ الاسلام وزاد قوله فالباء متعلقة بالمشتمل ويجوز تعلقه باداء
انتهى وهذا كما ترى يدل على أن بيان صفة النبي صلى الله عليه وسلم الذي هو الامانة يحصل
بسبب افادة المقابل انه صلى الله عليه وسلم هو الموصوف في كتابهم مع ان المقابل بالمعنى الذي
فسرنا به كما تقدم لا يفيد انه الموصوف في كتابهم فان مجرد قولهم محمد وأصحابه اهدى سبيلا ليس
فيه تعرض لانه الموصوف في كتابهم فكيف يكون ذلك المقابل مشتملا على اداء الامانة التي
هي بيان صفته بسبب افادته ما ذكر اللهم الا أن يكون الذي في كتابهم نعته بنعوت وان
المنعوت بتلك النعوت هو الاهدى سبيلا فاذا اعترفوا بانه اهدى سبيلا دل ذلك على انه
المنعوت في كتابهم فليست امل (بقي شيء آخر) وهو انه لم اعتبر في بيان صفته توسط انه الموصوف
في كتابهم وهلا اكتفى ببيانهم في نفسها مع قطع النظر عن ذلك الا أن يكون انما أخذ الميثاق
عليهم بهذا الاعتبار فليست امل (قوله وذلك مناسب) أي الامر بالمقابل فيما يظهر لا المقابل
خلافا لشيخنا الشهاب ويؤيده ان قوله تعالى ان الله يامركم الخ أمر باداء الامانات فالمناسب له
الامر باداء الامانة الذي هو الامر بالمقابل لا المقابل الذي هو الامر بربه لان المناسب للامر هو
الامر لا المأمور به (قوله وذلك خاص) أي الامر بالمقابل خاص بامانة أي بادائها وقوله
بالطريق السابق يحتمل تعلقه بامانة أي بادائها ويراد بالطريق السابق افادة انه الموصوف في
كتابهم ويحتمل تعلقه ببيان أي هو بيان صفة النبي صلى الله عليه وسلم بالطريق السابق وهو
بيان انه الموصوف في كتابهم ثم رأيت شيخنا الشهاب قال قوله بالطريق السابق وهي ان الامر
بمقابلته مشتمل بسبب افادة ان النبي صلى الله عليه وسلم هو الموصوف في كتبهم على اداء الامانة
التي هي بيان صفته صلى الله عليه وسلم اه ولم يتعرض لانه يمتنع قوله بالطريق السابق على
هذا فليست امل (قوله أي عن وقته) أقول يمكن أن يكون من القرائن على هذا التقدير قول
المصنف في نظيره الآتي في المطلق والمقيد وتاخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق والمراد التاخر

(نسخ) الخاص (العام)
بالنسبة الى ما تعارض فيه
(والا) بان تأخر الخاص عن
الخطاب بالعام دون العمل
أو تأخر العام عن الخاص
مطلقا أو تقارنا بان عقب
أحدهما الآخر أو جهل
تاريخيهما (خصص) الخاص
العام (وقيل ان تقارنا تعارضا
في قدر الخاص كالنصين)
أي كالحقنين بالنصوص
بان يكونا خاصين فيحتاج
العمل بالخاص الى مرجح له
قلنا الخاص أقوى من العام
في الدلالة على ذلك البعض لانه
يجوز ان لا يراد من العام
بمخلاف الخاص فلا حاجة
الى مرجح له (وقالت الحنفية
وامام الحرمين العام المتأخر)
عن الخاص (ناسخ) له
كعكسه بجامع التأخر قلنا
الفرق ان العمل بالخاص
المتأخر لا يلغى العام بمخلاف
العكس والخاص أقوى من
العام في الدلالة فوجب
تقديمه عليه قالوا (فان
جهل) التاريخ بينهما
(فالوقف) عن العمل بواحد
منهما (أو التسايط) لهما
قولان لهما متقاربان
لاحتمال كل منهما عندهم
لان يكون منسوخا باحتمال
تقدمه على الآخر مثال العام
فاقتلوا المشركين والخاص
ان يقال لا تقتلوا أهل الذمة

عن دخول وقته لاعتقاضه كانه عليه الكمال وغيره وبه تصرح عبارة الامام الآتية ولعل
المراد ان يتأخر عن الوقت او ان يبقى منه بعد الورود ما لا يسع (قوله نسخ) اذ لو كان تخصيصا
لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممتنع (قوله بان تأخر الخاص عن الخطاب بالعام) أي
تراخي عنه بدليل المقابلة بقوله أو تقارنا بان عقب أحدهما الآخر وكذا يقال في قوله الآتي
أو تأخر العام (قوله أو تأخر العام عن الخاص مطلقا) قال الكمال أي عن وقت الخطاب
بالخاص أو عن وقت العمل به اهـ وهذا يصريح منهم بالفرق بين تأخر الخاص في فصل فيه وتأخر
العام فلا يفصل فيه ووجهه ظاهر فان التخصيص بيان للمراد بالعام فلا يمكن مع تأخر الخاص
عن وقت العمل والالزام تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممتنع بخلافه مع تأخر العام اذ لا يلزم
عليه ذلك (قوله أو تقارنا بان عقب أحدهما الآخر) أقول فيه نصريح بان المراد بالتأخر
في هذه المسئلة التراخي كما تقدمت الإشارة اليه (قوله وقيل ان تقارنا تعارضا الخ) أقول
فضية السكوت عن عزوه لذهنية مع عزو ما بعده اليهم انتفاء هذا عنهم لكن قول صدر
الشرعية في تنقيحه فان لم يعلم التاريخ جعل على المقارنة فعند الشافعي يخص وعندنا ثبت حكم
التعارض في قدر ما تناولاه انتهى مصرح بخلافه (قوله كالنصين) قال شيخنا الشهاب انظر
هل المراد المتقارنان أو اعم ثم هو تنظير ذكره ليقس عليه فهو دليل لهذا القائل على التعارض
انتهى والمناسب للقياس ان المراد المتقارنان وقوله أي كالحقنين قال شيخنا الشهاب أي
كاللفظين المختلفين بسبب أن كلا منهما مانص في معناه اهـ (قوله بان يكونا خاصين) قال شيخ
الاسلام بين به ان المراد بالنص ما يعم الظاهر لا ما يقابله فالمراد بخصوصهما ما خصوصهما ما جرد
واحد لا خصوصهما المقابل لعمومهما فيشملان العامين اهـ (وأقول) قضية شمولهما العامين
مع ما يفهم من قول الشارح فيحتاج العمل بالخاص الى مرجح له احتياج العامين الى مرجح لكن
سيأتي في كتاب التعادل والتراجع تفصيل طويل في تعارض العامين ومنه اذا أمكن الجمع بينهما
يحمل كل منهما على حالة قدم على الترجيح فراجع (قوله وقالت الحنفية وامام الحرمين العام
المتأخر عن الخاص ناسخ له كعكسه) أقول فيه أمران * الاول انه قد يناقش فيه بانه ان اراد
العام المتأخر مطلقا والمتأخر عن مجرد الخطاب بالخاص أشكل القياس في قوله كعكسه اذ
النسخ في العكس ليس على الاطلاق ولا فيما اذا كان التأخر عن مجرد الخطاب كما علم مما تقدم مع ان
فرق الشارح مصرح بأن المراد القياس على العكس في النسخ والام يمتنع للفرق بل كان يكفيه
ان يمنع ان حكم العكس النسخ أو العام المتأخر عن وقت العمل فالعبارة لا تفيد ذلك وظاهر
عبارة صدر الشريعة الآتية الاول * والثاني انه قد يفهم من النصين في المقام حيث قابل
الشارح التأخر بالتقارن بالمعنى الذي بينه ان المراد بالتأخر في هذا القول هو التراخي لكن عبارة
صدر الامر بعبارة مصرحة بان المراد اعم من التراخي فانه قال فان تعارض الخاص والعام فان لم
يعلم التاريخ جعل على المقارنة فعند الشافعي يخص به وعندنا ثبت حكم التعارض في قدر ما
تناولاه وان كان العام متأخر بالنسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متأخرا فان كان موصولا
يخصه وان كان متراجعا يندرج في ذلك القدر عندنا حتى لا يكون العام عاما مخصوصا اهـ فانظر الى
كونه أطلق كون العام ناسخا اذا تأخر ثم فصل في تأخر الخاص فانه صريح في عدم الفرق في
الاول وعبارة التلويح وان علم التاريخ فالمتأخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ

للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما قلنا ولاه ان كان
متراخيا اه وظاهر عبارته انه لا فرق في النسخ عند تاخر العام بين تاخره عن وقت العمل أو عن
مجرد الخطاب (قوله وان كان كل منهما) قال شيخ الاسلام يعني من المتعارضين لان العام
والخاص كما هو ظاهر كلامه والا لكان بينهما عموم مطلق لا عموم من وجه اه أي لان من
لازم كون أحد الشئيين خاصا والاخر عاما بالمعنى المراد في هذا المقام من العلم والخاص وهو
الخاص المحض بالنسبة لذلك العام والعام المحض بالنسبة لذلك الخاص أن تكون النسبة بينهما
العموم المطلق وقد يجب عن إطلاق ضمير منهما بان استحالة العموم من وجه بين الخاص
والعام بالمعنى المراد في المقام قرينة صارفة عن الظاهر وقال شيخنا الشهاب لك ان تقول
لم يرجع الضمير أي ضمير كان للخاص فقط كما هو ظاهر المتن ومن البين انه اذا كان
الخاص عاما من وجه خاصا من وجه آخر كان العام كذلك اه وفيه بحث لان الخاص الذي
الكلام فيه فيما سبق هو الخاص من كل وجه بدليل هذه المقابلة فلا يتصور أن يكون خاصا من
وجه عاما من وجه فان أراد مطلق الخاص الاعم مما سبق فهو تكلف على تكلف فاصنعه
الشارح أولى لانه اجزأ على ان ما صنعه يجوز ان يكون ما لم المعنى فلا ينافي ما ذكره الشيخ
(قوله فالترجيح) أقول اطلق اعتبار الترجيح هنا وكذا في باب التعادل حيث احال على ما هنا
لكن الذي في الورقات وشرحها للشارح انه ان أمكن الجمع بتخصيص عموم كل بخصوص
الاخر وجب والا احتج الى الترجيح فان تعدل الترجيح قال الاسنوي فالحكم التخيير كما قاله
في المحصول (قوله من خارج) قال شيخنا الشهاب أي عن اللفظ اه (وأقول) ان اراد بالخارج
دليلا آخر حتى لا يكفي الترجيح بوصف أحدهما ككونه في الصحيحين أو فصيا دون الآخر أو
مشة لا على زيادة ففيه نظر لانهم اطلقوا هذه الامور من المبرجات وهو شامل لما نحن فيه
وان اراد به جميع المبرجات الشاملة لما ذكر فلا حاجة لذلك قوله من خارج اذا الترجيح على هذا
لا يكون الامن خارج فان اراد الاحتراز عن الترجيح بلا مرجح بل بعض الارادة فظهور امتناع
ذلك يغني عن ذكره ثم رأيت الزركشي قال ما نصه قال الشيخ تقي الدين في شرح الالمام كان
مرادهم الترجيح العام الذي لا يخص مدلول العموم كالترجيح بثمرة الرواة وسائر الامور
الخارجية عن مدلول العموم من حيث هو وفيما قاله نظر فان صاحب المعتمد حكى عن بعضهم في
هذه المسئلة ان أحدهما اذا دخله تخصيص مجمع عليه فهو أولى بالتخصيص وكذا اذا كان
أحدهما مقصودا بالعموم فانه يرجح على ما كان عموما اتفاقا اه فحتمل ان الشارح اراد
موافقة الشيخ تقي الدين ويحتمل خلافه فليشأمل (قوله واجب) أي بالنسبة لما وقع فيه
التعارض (قوله تقارنا أو تأخر أحدهما) هذا كالصريح في انتفاء النسخ هنا مطلقا خصوصا
مع مقابلته بقول الحنفية المذکور وقد يقال فيما اذا علم تأخر أحدهما فلا نسخ المتأخر المتقدم
بالنسبة لما تعارض فيه على قياس ما جزم به في الورقات وشرحها في العامين والخاصين من نسخ
المتأخر منهما المتقدم حينئذ حيث لم يمكن الجمع وسيأتى في التعادل والترجيح ما يوافقهما
بالنسبة لما تعارض فيه كالعامين والخاصين بالنسبة لهما ما فان كان في النقل تصريح بجمع
ذلك أمكن الفرق بضعف العموم والخصوص من وجه فليشأمل (قوله وقالت الحنفية

(وان كان كل منهما) عاما
من وجهه) خاصا من وجهه
(فالترجيح) بينهما من
خارج واجب اتعادلها
تقارنا أو تأخر أحدهما
(وقالت الحنفية

المأخر ناسخ) قال شيخ الاسلام أي لما تعارض فيه وانما لم يجعله مخصصا لانهم يشترطون في
المخصص المقارنة اه وقال السكال والحنفية يشترطون في المخصص المقارنة كما في تحرير شيخنا
وغيره عنهم اه فليتنامل هذا الكلام مع قول الشارح تقارنا أو تأخر احدهما فان قضيته انه
لا فرق على قول الحنفية وكذا قضية تعبير المصنف بالمأخر فانه يشمل المقارن بدليل تعبيره في
صدر المسئلة حيث عبر بالمأخر وقابله بقوله وقيل ان تقارنا لمخ فلو لا شموله لعدده ما امكنت
هذه المقابلة وتقدم في الخاص والعام عن صدر الشريعة ان المجهول التاريخ ثبت له حكم
التعارض وان العام المتأخر ينسخ الخاص مطلقا وان الخاص المتأخر ان كان موصولا خصص
العام أو مترافعا فسكنه في ذلك القدر وقضية كلام التلويح عليه ان المراد بالعام والخاص في
هذه الاقسام ما يشعل العام والخاص ولومن وجه فانه اردتسوا لعل ما مثل به للمجهول التاريخ
واجاب عنه بقوله قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده
لا كلها سواء كان خاصا في نفسه أو عامام متناولا لشي آخر فيكون العموم والخصوص من وجه
كما في هذا المثال أو غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا
اهل الذمة اه وعلى هذا فقد يقال القياس ان شرط نسخ المتأخر مما بينهما عموم وخصوص من
وجه التراخي لان المتأخر انما نسخ باعتبار خصوصه فهو خاص بالنسبة للاول وقد تقرر ان شرط
نسخ الخاص المتأخر التراخي فان كان موصولا خصص فليتنامل

(المطلق والمقيد)

(قوله المطلق الدال على الماهية بلا قيد وزعم الامدي وابن الحاجب الخ) أقول قد أظنوا
في الرد على المصنف في هذا الكلام بما بين السقوط جميعه وانه من الهباء المتورق لاهم ولنك
ما سمع من كلماتهم قال الكوراني مانصه أقول عرف المطلق بانه اللفظ الدال على الماهية
بلا قيد وأخذ هذا التعريف من ظاهر عبارة القوم فان بعضهم قال المطلق ما دل على المسمى
بلا قيد وبعضهم المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي ولمالم تستقم هذه التعاريف عدل
عنه الشيخ ابن الحاجب وعرفه بما دل على شائع في جنسه وهو الفرد المنتشر فحورقة في قوله
تعالى فحزب ربيعة وانما عدل عنه لان مناط الاحكام الشرعية هي الافراد الموجودة
لا الماهيات المعقولة اه ولا شك ان من عرف بذلك التعاريف مراده ما ذكره الشيخ ابن
الحاجب يعرف ذلك من اراد الامثلة ثم نبني على ما فهمه مسئلة أخرى وهي ما اشتر بين
الاصوليين من ان الامر بالماهية المطلقة أمر بفرد أي جزئي لعل التعيين لان طلب الماهية
من حيث هي غير معقول فقال المصنف هذا الكلام ليس بشئ لانه مبني على ان المراد بالمطلق
هو الفرد المنتشر وليس كذلك لان المراد مطلق الماهية من حيث هي والماهية من حيث هي
لا كلية ولا جزئية واذا لم تكن لا كلية ولا جزئية وهي موجودة في ضمن الجزئيات الموجودة
لان جزء الموجود موجود فيكون الامر بالماهية المطلقة أمرا بها لانها موجودة في ذلك
الجزئي الموجود وهذا خلاصة كلامه وهو فاسد من وجوه الاول ان كون الماهية من حيث هي
موجودة باطل بل لا وجود لها من حيث هي الا في العقل الثاني لو فرضنا ان المطلق عبارة
عن الماهية على ما ذهب اليه فمندا اقتران الامر بإيجادها في الخارج لا بد وأن يكون في ضمن

الافراد

المأخر ناسخ) للمقدم مثال
ذلك حديث البخاري من
يقول دينه فاقبلوه وحديث
الصحيحين انه صلى الله عليه
وسلم نهى عن قتل النساء
قالا لول عام في الرجال والنساء
خاص بأهل الردة والثاني
الخاص بالنساء عام في
المرييات والمرندات
(المطلق والمقيد)

أي هذا مجتمعا (المطلق
الدال على الماهية

الافراد وحيث لا تكون قرينة الكل والبعض المعين على ما هو المقروض فارادة فرد ما ضرورية
 الثالث اننا لو سلمنا ان الماهية من حيث هي موجودة في الجزئيات لا يقدح في قولهم الامر بطلق
 الماهية امر يجزئ لان مرادهم ان قرينة الكل والبعض اذا اتفقت كانت ارادة الفرد الغير
 المعين ضرورية سواء كانت الماهية موجودة في ذلك الجزئ أو لم تكن هذا تحقيق المقام
 وما عدا مخيلات وأوهام ما زخر فيه من الهذيان ونغمه من البهتان وهول به من التلذذات
 والتزيقات (وأقول) أما قوله ولما لم تستقم هذه التعريفات عدل عنه الشيخ ابن الحاجب الخ
 فوجه عدم الاستقامة الذي زعمه وزعم نسبه الى الشيخ ابن الحاجب هو ما بينه في قوله وانما
 عدل عنه لان مناط الاحكام الشرعية هي الافراد الموجودة لا الماهيات المعقولة وجواب ذلك
 ان هذا انما يراد لولزم من تلك التعاريف أن يكون مناط الاحكام الشرعية هو الماهيات المعقولة
 من حيث كونها ماهيات معقولة وليس كذلك بل يلزم منها الا يكون المنطوق هو الماهية بلا قيد كما
 صرح به في التعريف الاول وهو معنى قول التعريف الثاني من حيث هي والماهية بلا قيد يصح
 ان تكون مناط الاحكام الشرعية بلا اشكال اذ ليس الواجب في المناطية الوجود والماهية
 بلا قيد موجودة بوجود افرادها وابن الحاجب نفسه ممن يعترف بوجودها كما بينه المصنف في
 منع الموانع وهذا مما يطل توجيها الكوراني عدول ابن الحاجب بعدم وجودها فان بنى هذا
 التوجيه على ما زعمه هو دون ابن الحاجب من عدم وجودها كما ذكره في قول الوجوه التي ذكرها
 فتح لزوم توجيه الكلام بما لا يقول به صاحبه بل بما يقول صاحبه بتقيضه لا يلتفت اليه أيضا
 كما يستبين مما يأتي على كلامه وبيان بطلانه بما لا مزيد عليه للعاقل على ان الشائع في الجنس غير
 موجود ضرورة انه كلي لاستحالة الشباع على الجزئ الحقيقي فيلزمه بطلان ما ذكره ابن الحاجب
 بعين ما زعم به بطلان ما ذكره المصنف فان اعترف بذلك وارتكب التأويل قلنا هذا مع منافاته
 لما زعمه يمكن مثله في عبارة المصنف أيضا فلم يتم لك مطالوبك فان قيل المراد بالشائع ما صدقه
 قلنا ان أردت ما صدقنا معينا لم يصح أو ما صدقنا لا بعينه فهو كلي ويعود الكلام فيه ثم رأيت
 ما سياتي عن السيد من الحكم بسهولة ابن الحاجب فيما ذكره ومن رد الجواب بالفرق بين الماهية
 والفرد المنتشر وهو أدل دليل وأعدل شاهد على صحة هذه العلاوة التي أبدناها وعلى بطلان
 ما هول به الكوراني كغيره في هذا المقام فعليك بتأمله وتدبره ولا تغرنك تلك التهويلات وأما
 قوله ولا شك ان من عترف بتلك التعاريف مراده ما ذكره الشيخ ابن الحاجب فهو ممنوع منها
 لاشبهة فيه وبينه وبين نفي الشك الذي تقول له خرط القتاد وشيب الغراب قوله يعرف ذلك من
 اراد الامثلة قلنا لان سلم دلالة ذلك الايراد على ذلك وأما نسبة كون الامر بالماهية المطلقة أمرا
 بفرد أي جزئ لا على التعمين الى الاصولين فهو تلميس وتغويه فان ذلك انما قاله الآمدي وابن
 الحاجب بناء على زعمهم ما وقد حكا المصنف ورده في المتن بقوله ومن ثم قال الخ وكيف تصح نسبة
 ذلك الى الاصولين مع اعترافه بان المصنف أخذ ما قاله من ظاهر عبارة القوم فانه اذا كان
 ظاهر عبارة القوم أي الاصولين هو ما قاله المصنف فكيف يشتر بينهم ما ينافيه اللهم الا ان
 يزعم ان ظاهر عبارة التعريف توافق ما قاله المصنف وكلامهم في غير التعريف ينافيه وحينئذ
 تقتصر على منع ذلك ومن تأمل صنيع الآمدي الذي هو مادة ابن الحاجب فيما وافقه فيه علم

بطلان نسبة ما ذكر الى الاصوليين فانه قال في أحكامه اذا أمر بفعل من الافعال مطاعا غير
مقيد في اللفظ بقيد خاص قال بعض أصحابنا انما تعلق بالماهية الكلية المشتركة ولا تعلق له بشئ
من جزئياتهم ثم بحث في ذلك واختار انه انما تعلق بالجزئيات ولم ينقل ذلك عن أحد * وأما قوله في
تعلييل هذا الذي نسب به الى الاصوليين لان طلب الماهية من حيث هي غير معقول فن التلبس
العجيب لانه ان اراد بالماهية من حيث هي ما ذكره المصنف وهو الماهية بلا قيد فلا نسلم ان طلبها
غير معقول بل كونه معقولا مما لا شبهة فيه لان غاية ما يتوقف عليه معقولية طلبها هو امكان
وجودها ووجودها ممكن بوجود افرادها وكونه لم يتبسه لاعتراض العلامة المحقق والتحرير
المدقق استاذ المحققين والمدققين القاضي عضد الدين على ما ذهب اليه ابن الحاجب بما يبطل
تعلييل الكوراني المذكور ويجعل انتصارا لما ذهب اليه ابن الحاجب من الهباء المنشور فانه
قرر كلام ابن الحاجب ثم قال واعلم انك اذا وقفت على الماهية بشرط شئ وشرط لاشئ ولا بشرط
شئ علمت ان المطلوب الماهية من حيث هي لا بقيد الكلية ولا بقيد الجزئية ولا يلزم من
عدم اعتبار أحدهما اعتبار الآخر وان ذلك غير مستحيل بل موجود في ضمن الجزئيات
والاطناب فيه فن آخرا واطال مولانا سعد الدين في شرح هذا الكلام ثم قال واذا قرر هذا
فنقول يجوز أن يكون المطلوب هي الماهية من حيث هي لا بقيد الكلية ولا بقيد الجزئية وان
كانت لا تنفك في الوجود عن أحدهما وهذا لا يستحيل وجودها لان الكلية المنافية للوجود
العميق ليست قيد افيها وشرطها فلا يلزم أن يكون المطلوب هو الجزئي من حيث هو جزئي كما
ذكره المصنف أي ابن الحاجب ولا المشترك بالمعنى الذي يقابل الجزئي ولا يصدق عليه كما فهمه
الخصم بل المطلق الذي يصدق على الشخص والمتعدد فان قيل الكلية والجزئية متنافيان فعدم
اعتبار أحدهما يوجب اعتبار الآخر فلا يلزم ارتفاع النقيضين قلنا عدم اعتبار النقيضين
غير ارتقاءهما واللازم هو الاول والحال هو الثاني اه فانظر ما صرح به كلام هذين الامامين
المرجوع اليهما والمعول عليهما في سائر القنون في مقام اعتراض ما ذهب اليه ابن الحاجب
من ان طلب الماهية من حيث هي معقول وانها من حيث هي موجودة في الجزئيات تعلم ان
الكوراني لم يزد في هذا المقام على التعبير بالهذيان في وجوه الحسان فان زعم الكوراني توقف
معقولية طلبها على وجودها بالاستقلال فهو مما لا يلتفت اليه اذ ليس له أدنى سند يعول عليه
مع مخالفته الكلام من هم المعول عليهم والمرجوع اليهم على أنالوسلما امتناع وجود الماهية
بسائر اعتباراتها كان لنا منع عدم معقولية طلبها وكيف لا مع تقدم الخلاف القوي الشهير
في التكليف بالحال بسائر أنواعه جواز او وقوعا فاستأمل وان أراد به معنى آخر ينافي
وجودها فلا يرد علينا لاننا لم نرد ذلك المعنى الاخر ولا ادعينا مطلوبة الماهية باعتبارها ولا
باعتبار ما يستلزمه * وأما قوله وهو فاسد من وجوه الخ فهو من التهور القبيح اذ لم يستند فيه الى
شئ يعتمد ولا الى وجه صحيح قوله الوجه الاول الخ قلنا اما ان تريد بالماهية من حيث هي الماهية
بلا قيد أو شيئا آخر فان أردت الثاني فلاشغل لنا به لانه خلاف المعنى الذي أردناه كما تبين فالإيراد
عليه كما لا يضرنا لا يتفعل وان أردت الاول فان زعمت ان ما زعمته من بطلان كونها موجودة
في الجزئيات أمر ضروري أو مجمع عليه فهو بهتان لا يخفى على انسان فلا يعجب أباه ولا يلتفت اليه

وان وفقت للموافقة على ما هو الواقع من انه محل الخلاف القول المشهور كما ستقف عليه قلنا
فكيف يسوغ لك في مسئلة تصادم فيها عقول العقلاء واضطربت فيها آراء العلماء العظاماء في
جميع الازمان الجزم بالبطلان من غير حجة أبدية ولا برهان ما هذا الاجراف وسوء انحراف
مع اناسبين بما لا مزيد عليه ان المحققين على انهم موجودون في ضمن جزئياتها وقوله الثاني الخ
قلنا قولك فارادة فرد ما ضرورية غير صحيح وهو اول المسئلة ومن اين لك هذا التفريع فان طلب
ايقاعها في الخارج ووجوب كون وجودها فيه في ضمن الافراد وانتفاء قرينة الكل والبعض
المعين لا يستلزم ارادة فرد ما لجواز كون المراد الماهية في ضمن الفرد بل هذا هو الظاهر من
المقدمات المذكورة التي فرضتها أنت فليست المتأمل وقوله الثالث الخ قلنا الحال فيه كالذي
قبله فان قولك اذا انتفت القرينة كانت ارادة الفرد الغير المعين ضرورية غير صحيح وهو اول
المسئلة لان انتفاء القرينة المذكورة كما يصدق مع ارادة فرد ما يصدق مع ارادة الماهية في
ضمن الفرد فدعوى لزوم الاول بعينه لانتفاء تلك القرينة دعوى واضحة البطلان فقد انضح بما
لا مزيد عليه لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ان ما اطلب فيه وزعم انه تحقيق للمقام انما
هو مجرد خيالات وأوهام والزركشي أيضا فقال مانصه وقول المصنف توهماه النكرة ممنوع
بل تحقيقه وما صنع اخر مما صنع المصنف ولا شك ان مفهوم الماهية بلا قيد ومفهومها مع
قيد الوحدة متغايران لا يتحقق على ابن الحاجب ولا غيره ولكن الاصوليون لم يفرقوا بينهما لانه
لا فرق بينهما في تعلق التكليف بهما فان التكليف لا يتعلق الا بالموجود في الخارج والمطلق
الموجود في الخارج هو واحد غير معين لان المطلق لا يوجد في الخارج الا في ضمن الاتحاد ووجوده
في ضمنه هو ضروريته عينه بانضمام شخصاته اليه فيكون المطلق الموجود واحد غير معين وذلك
هو مفهوم النكرة والاصولي انما يتكلم فيما يقع به التكليف فلهذا افسره بالمعين وأما الاعتبارات
العقلية كما فعل المصنف فلا تكلف فيم اذا لا وجود لها في الخارج لان المكلف به يجب ايقاعه
والاثبات بما لا يقبل الوجود في الخارج لا يمكن فلا تكلف به الى آخر ما أطال به (وأقول) لا يتحقق
على العارق ما في هذا الكلام الذي ذكره من الخلل والاضطراب والتناقض أما قوله ولا شك الى
قوله لا يتحقق على ابن الحاجب ولا غيره فلا مشأله الا الاتباس لانه لا محل له الا لو كان مانسبه
المصنف الى الشئين هو توهم اتحاد هذين المعنيين حتى يقال في دفع ذلك ان تغايرهما من
الوضوح بحيث لا يتحقق على أحدهما لكنه ليس كذلك كما هو في غاية الوضوح بل مانسبه اليهما انما هو
توهم ان مدلول المطلق ومدلول النكرة واحد بمعنى ان المطلق فرد من افراد النكرة ومعلوم
ان هذا القدر ليس من الوضوح بحيث لا يتحقق على أحدهما وأما قوله ولكن الاصوليون لم يفرقوا
بينهم افراد به بقرينة ما عاله به انما واحد في المعنى هنا بمعنى ان تعلق الحكم في الماهية بلا قيد
معناه تعلقهم مع قيد الوحدة أي تعلقه بفرد غير معين فانه هو مراده بالماهية بقيد الوحدة بقرينة
ما بينه بعد هذا ومع ذلك فان اراد بان الاصوليين لم يفرقوا بينهم انهم صرحوا بعدم الفرق بينهما
فهو ممنوع وكيف لا وقد اعترف السعد وغيره من وافق الاسدي وابن الحاجب بان ظاهر عبارة
الاصوليين ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي وما نقله في آخر كلامه عن صاحب البديع
لا يقيدان الاصوليين صرحوا بعدم الفرق كما لا يتحقق على المتأمل وان اراد انهم سكتوا عن الفرق

بينهما فهذا لا يصح التسلسل به فيما ادعاه مع اننا لانسلم انهم سكتوا عن ذلك المسبق عن السعد وغيره
من ان ظاهرا عبارتهم ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي * وأما قوله والمطلق الموجود
في الخارج هو واحد غير معين في الخارج فهو ممنوع وهو أول المسئلة فان من يجعل المطلق هو
المماهية بالاقيد فالمطلق الموجود في الخارج عنده هو المماهية في ضمن بعض افرادها على أن قوله
ان الموجود في الخارج واحد غير معين في الخارج غير صحيح من أصله بل كل ما وجد في الخارج
لا يكون الامعينا والواحد بشرط عدم التعيين لا يوجد في الخارج استقلالاً كما هو معلوم اللهم
الا ان يريد بقوله غير معين في الخارج انه لا يشترط تعيينه لنا في الخارج ولا يخفى ما فيه من التكلف
* وأما قوله لان المطلق لا يوجد في الخارج الا في ضمن الافراد فلا يثبت ما قبله لان كونه لا يوجد الا
في ضمن الافراد لا يقتضي أنه واحد غير معين لجواز انه المماهية في ضمن الواحد * وأما قوله
وجوده في ضمنه هو صيروته عينه فهو ممنوع بل هو فاسد لان الموجود في الخارج في ضمن
الواحد ليس عين الواحد بانضمام مشخصاته بل هو أعم منه كما هو معلوم في محله ولو كان عينه
لم يوجد في ضمن غيره أيضا مع انه يوجد في ضمن كل فرد له * وأما قوله وأما الاعتبارات العقلية الخ
فهو مردود لان معنى المطلق على ما ذكره المصنف ليس اعتبارا عقليا لا وجوده في الخارج
بل هو المماهية من حيث هي هي وهي موجودة في الخارج في ضمن افرادها فيصح التكليف بها
لوجودها في ضمن افرادها كما علم مما تقدم على ان ما زعمه من ان معنى المطلق على
ما سلمه المصنف من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج يناقض ما صرح به في
شرح قول المصنف وليس بشئ من أن المماهية من حيث هي موجودة في الجزئيات وما صرح
به قبل ذلك في شرحه تعريف ابن الحاجب حيث قال وقوله في جنسه أي له افراد تماثله
ولهذا يثبت اول الدال على المماهية من حيث هي والدال على واحد غير معين وهي النكرة اه
فجعل الدال على المماهية من حيث هي من جملة المطلق ومن لازمه وجوده والالم يصح التكليف
به كما اعترف به على ان اطلاق قوله والاثبات بما لا يقبل الوجود في الخارج لا يمكن فلا تكليف به
لا يوافق ما تقدم من الخلاف القوي في التكليف بالمال بسائر انواعه جوارا ووقوعا فليتأمل
* والكمال أيضا فقال ما نصه وما جرى عليه ابن الحاجب كالا مدى في تعريف المطلق هو
الموافق لاسلوب الاصولين لان كلامهم في قواعد استنباط احكام افعال المكلفين والتكليف
متعلق بالافراد دون المفهومات الكلية التي هي أمور عقلية بل ويوافق اسلوب المنطقيين أيضا
فان المطلق عندهم موضوع القضية المهمة لانه مطلق عن التقييد بالـ كيفية والجزئية
والنكرة قد تكون موضوع الجزئية وقد تكون موضوع الكلية والحكم في الجميع متعلق
بالافراد وأما القضايا الطبيعية التي الحكم فيها على المماهية من حيث هي فقد صرح
المنطقيون بانه لا اعتبار لها في العلوم اه (وأقول) أما قوله هو الموافق لاسلوب الاصولين
فهو ممنوع وما ذكره من الاحتجاج عليه من قوله لان كلامهم الى قوله دون المفهومات الكلية
التي هي أمور عقلية يرد ما علم مما ينهانا آتفا وحاصله انه لم يلزم على ما قاله المصنف تعاقب
التكليف بالمفهومات الكلية التي هي أمور عقلية من حيث انها أمور عقلية حتى يتوجه
عنه الاعتراض بذلك وانما الذي لزم على ما قاله هو تعلق التكليف بالمماهيات باعتبار وجودها في

افرادها وتعلقهم بذلك الاعتبار لا محذور فيه ولا مانع منه بوجه وأما قوله بل ووافق أسلوب
 المنطقيين أيضا الى قوله في الجميع يتعلق بالافراد فيرده انه ان اراد بان الحكم في الجميع يتعلق
 بالافراد انه يتعلق بهم في الجملة فالحكم على طريق المصنف كذلك لما علم ان الحكم على طريقته
 لم يتعلق بالمطلق من حيث انه ماهية كلية عينية بل باعتبار وجوده في افرادهم وان اراد بذلك انه
 يتعلق بالافراد ابتداء بلا واسطة فهذا وان دل عليه ظاهرا عبارات المنطقيين الا ان الذي حقه
 محققهم انه ليس متعلقا بالافراد الا بالتبعية وانما هو متعلق ابتداء بالماهيات فقد قال الاستاذ
 الكبير العلامة الدواني وناهيك بامامته وجلالته في وائش التمهيد مانصه واعلم ان التحقيق
 ان الحكم على نفس الطبيعة الا انها في الطبيعة أخذت من حيث انها شئ واحد بالوحدة
 الذهنية فيصدق عليها بهذا الاعتبار ما لا يتعدى الى افرادها كالنوعية ولذلك لا يصلح الحكم
 عليها بالتخصيص والتعميم وفي المهمة أخذت من حيث هي بلا زيادة ثم طرأ فيصلح الحكم الصادق
 عليها بهذا الاعتبار للتعميم والتخصيص وفي المحصورات أخذت من حيث انها تصلح للانطباق
 على الجزئيات الى ان قال وليس الحكم في المهمة والمحصورات على الفرد أصلا الا بالعرض
 بمعنى ان الحكم وقع على شئ يتعدى منه ذلك الحكم الى الفرد وينطبق عليه كيف لا والمحكوم
 عليه بالحقيقة ليس الا الامر الحاصل في النفس والطبيعة دون الافراد خاصة بل بالوجه
 الكلي وما يقال من ان الافراد خاصة بل بالوجه الكلي نعم ان الامر الكلي حاصل في النفس
 على وجه يصلح آلة للتطبيق على الجزئيات فذلك الامر معلوم ومحكوم عليه بالذات وتلك
 الجزئيات معلومة ومحكوم عليها بالعرض للقطع بانه ليس في النفس الا امر واحد وهو ذلك
 الوجه الا انه لوحظ على وجه يصلح للانطباق على الافراد ولذلك يتعدى منه الحكم اليها بمعنى انه
 اذا لوحظ تلك الافراد وجدنا ذلك الامر منطبقا عليها فنعرف حينئذ احكامها بالنظر اه فتأمل
 مانص عليه هذا الامام من هذا التحقيق المصريح بان الحكم في المحصورات والمهمة عند
 المنطقيين على الطبيعة أصلا وعلى الافراد تبعات لما علم ان ما قاله المصنف هو الموافق لأسلوب
 المنطقيين على التحقيق وان ما زعمه الكمال من مخالفة لا سيما فيهم لم يقع في محله لانه بناء على
 ما وقف عليه من ظواهر مخالفة لتحقيقهم الذي لم يظفر به وأما قوله وأما القضايا الطبيعية الخ
 فلا يرد على المصنف ان لم يجعل المطلق هو الحقيقة من حيث انها شئ واحد بل بالوحدة الذهنية
 وذلك هو موضوع في الطبيعة كما تقدم في كلام العلامة الدواني حتى يقال ان ذلك
 لا اعتبار له في العلوم وانما جعل الحقيقة من حيث امكان وجودها في افرادها كما بين بما
 لا يزيد عليه والحقيقة من تلك الحقيقة لها غاية الاعتبار في العلوم وقد انضج لك انصاحا
 لا يزيد عليه مما قرنا في رد اعتراضات هؤلاء ان تعرف المصنف هو الموافق لاسلام
 الأصوليين والفقهاء والمنطقيين وانه لا خلل فيه من جهة المعنى لوجود الماهيات بوجود
 افرادها وبذلك يظهر ترجيح ما سلمك على ما سلمك الآمدي وابن الحاجب لموافقة لكلام اهل
 الفن وكلام غيرهم وسقوط جميع ما اعترض به عليه في هذا المقام والله در المصنف ذلك الامام
 والله ولي التوفيق والانعام ثم رأيت شيخ الاسلام نقل بصيغة قبل ان ما قاله الآمدي وابن
 الحاجب اعمد مما قاله الشارح تعالى المصنف وتوجيه ذلك بمنزلة ما ذكره الكمال في اعتراضه

ثم قال ويرد بان ما قاله تعالى المصنف اقدم لان الكلام في حد المطلق لا ماصدقانه وهو بالماهية
 انسب والقول بان القضايا الطبيعية لا اعتبارها في العلوم محله اذا طلبت مجردة لاستحالة
 وجودها كذلك في الخارج أما اذا طلبت في ضمن جزء منها وهو الموجود المقدور عليه فمعتبرة
 في العلوم فالامر بها الامر بها في ضمن جزء منها والالزم التكليف بالاحمال واما القواعد المذكورة
 يعني في قول المعترض وكلام الاصوليين انما هو في قواعد تستنبط منها احكام افعال المكلفين
 والتكليف يتعلق بالافراد لا بالماهيات المعنوية وكلام الفقهاء انما هو في تلك الاحكام انتهى
 فانما يناسبها الاحاطة بالافراد لا ماهيتها بخلاف الحد انتهى ولا يخفى ما فيه فان قوله لا ماصدقانه
 يقتضى عدم دلالة ماصدقات المطلق على الماهية وهو ممنوع وقوله فانما يناسبها الاحاطة
 بالافراد الخ يقتضى اختلاف مدلول المطلق في الحدود تلك القواعد وهو ممنوع ايضا مع ان ذلك
 مخالف لسباق قوله والقول بان القضايا الطبيعية الخ فتأمل (قوله بلا قيد) اقول لا يخفى ان
 المتبادر من القيد والمفهوم منه هو المقيد به لا التقييد فانه خلاف الظاهر منه وان قوله بلا قيد
 حال من الماهية وان التعريف حينئذ يحتمل وجهين كل منهما صحيح احدهما ان معناه الدال
 على الماهية دون قيدها أى انه الذى يدل على الماهية ولا يدل على قيدها أيضا وان تحقق
 في الواقع كما تقول اتقنى برجل بلا سلاح على معنى اتقنى برجل وحده ولا تأت معه بسلاح وان
 كان له سلاح والثاني ان معناه الدال على الماهية بلا اعتبار قيدها فيكون الجورور على
 حذف مضاف ومثله في غابة الشيوخ لا يمكن انكاره (فان قلت) لكن كلا المعنيين يحتاج
 لقرينة لاسيما في التعريفات فاي قرينة ههنا (قلت) ظهورا في استهالة خلو الماهية في الواقع
 عن القيد فان ذلك يصرف نفي القيد الى نفي اعتباره أو الدلالة عليه لا الى نفيه في نفسه لاستحالة
 ذلك وقد صرحوا بعد الاستهالة من القرائن في باب الجواز وغيره فاصل الوجه الاول ان المطلق
 لفظ يدل على مجرد الماهية ولا يدل على شئ من قيودها وان تحققت في الواقع وحاصل الوجه
 الثاني انه ما دل على الماهية من غير اعتبار قيدها أى ما دل على مجرد الماهية من غير دلالة
 على اعتبار شئ من قيودها وان تحققت في الواقع وعدم اعتبار الشئ ليس اعتبارا لعدم
 كما هو مقرر في محله وظاهر انه لم يلزم على واحد من هذين الوجهين انه اعتبار في مدلول المطلق
 عدم اتصافه في الواقع بشئ من القيود حتى يلزم ان لا يصدق المطلق على الماهيات المقيدة
 وان احتمال العبارة لكل من هذين الوجهين وصحة ارادة كل منهما وصحة التعويل في ارادة
 احدهما على القرينة المذكورة مما لا شبهة فيه لما قل منصف عارف بقواعدهم واساليب
 كلامهم اذا حصل الامر محل العبارة على بعض محتملاتها بقرينة معنوية صحيحة عن الائمة اعتبار
 مثلها ومثله مما يقطع بصحته حتى في التعريفات ولو امتنع ذلك لزم امتناع كل كلام محتمل ولو مع
 القرينة وذلك ضروري البطلان خارق لما اجمع على ارتكابه العقلاء واهل اللسان بل جرت
 عادة اهل هذه القنون بالاعتناء بصحة المعنى واحتماله من اللفظ ولو بدون قرينة ولو في
 التعريفات كما لا يشك على من له تتبع الكلامهم واطلاع على نصرفاتهم بل يقع للسعد في نحو
 مطوله انه ينقل الاعتراض على عبارة ظاهرها فاسد قطعها ثم يجيب بان الاعتراض غلط ويعمل
 ذلك بان الظاهر غير مراد بل المراد كذا ويبين معنى مرجوحا تحتسمة له العبارة ويقره السيد على

(بلا قيد)

امثال ذلك وهو ما دلل على صحة العبارة المحتملة للمعنى الصحيح ولو مرجوحا والله اعلم
 واذا علمت ذلك علمت صحة حمل الشارح القيد في عبارة المصنف على المقيد به دون التقييد وان
 ما اطال به شيخنا العلامة هنا على الشارح في ذلك في غير محله وهكذا أب الشيخ مع المصنف
 والشارح الاطنا في الابراد على ما حصله مساحمة مشهورة أو عليها قرينة أو احتمال العبارة
 لغير المراد مع اعتيادهم امثال ذلك وتعارفهم اياها وانصهم على ان المناقشة في العبارة أي اذا
 أريد بها الرد ليست من دأب المحققين بل الكتاب العزيز يقع فيه مساحمات لا يتعدى الى
 المراد معها الا بفصل من السنة أو المعنى كما هو معلوم (فان قلت) سلمنا جميع ذلك لكن
 ما بال الشارح حمل القيد على معنى المقيد به مع انه لو حمل على معنى التقييد كان اقل كلفة
 (قلت) ان المتبادر من القيد المقيد به وحمل الكلام على ظاهره مع صحته اولى ان لم يجب (قوله
 ومن وحدة وغيرها) قال شيخنا العلامة وقوله وغيرها يدخل فيه قيد التعيين الذهني فانه قيد
 في علم الجنس دون اسمه كما تقدم اه أي فعلم الجنس وان دل على الماهية لكن مع اعتبار قيد
 التعيين الذهني بخلاف اسم الجنس فيكون خارجا من حد المطلق بخلاف اسم الجنس وقديتوقف
 في خروجه وبقتديره فقد يقال ان له حكما المطلق فليتامل (قوله المسمى بالمطلق) قال شيخنا
 العلامة فيه التعمير عن الماصدق بالمسمى والمسمى حقيقة مدلول اللفظ ومفهوما لا ماصدقه
 اه واقول ان اود الشيخ بهذا الكلام الاعتراض كان في غاية الفساد اما اولاف قد صرحوا
 بان المسمى يطابق على كل من المفهوم والماصدق قال في شرح المقام سد والمسمى قد يراد به
 المفهوم وقد يراد به ماصدق هو عليه من الافراد انتهى ومع تعارفهم اطلاقه على الافراد كيف
 يسوغ الاعتراض عليه لا يقال ليس في هذا الكلام ان اطلاقه على الافراد حقيقة لانه قول
 قد ثبت قطعا به هذا الكلام صحة هذا الاطلاق ولا يخلو اما ان يكون ذلك بطريق الاشتراك
 أو المجاز ولا شبهة لعاقلة في صحة اطلاق كل من المشترك والمجاز وشيوع ذلك وغاية الامر
 الاحتياج في كل منهما الى قرينة وهي هنا البيان الذي هو قوله من الامثلة الآتية ونحوها
 ضرورة ان تلك الامثلة ماصدقات وافراد فاصل الامر انه استعمال المشترك في احد معنييه
 أو اللفظ في مجاز مع قرينة فيها ومثل ذلك مما لا يقع من عاقل انكاره واما ثانيا فلوتنزلنا
 سلمنا ما قاله في معنى المطلق لا فيما عبر به الشارح وهو المسمى بالمطلق ويمكن ان يختلف معناها
 بان يكون معنى الاول مدلول لفظ المطلق وان أطلقه الشارح فيما سياتي على الافراد ومعنى
 الثاني ما يطابق عليه لفظ المطلق وافراد المطلق يطلق عليه لفظ المطلق فليتامل واعلم ان الضمير
 في قول المصنف دلالة عايد على المطلق لا باعتبار المعنى المعروف به لفساد ذلك هذا اذا المطلق بذلك
 المعنى لم يقل احد بدلالة على الوحدة الشائعة كيف ومدلوله اللفظ كما لا يخفى بل باعتبار معنى
 آخر وهو الافراد لان افراد المطلق التي هي الالفاظ المخصوصة كلفظ ربة هي التي ادعى الامدى
 وابن الحاجب فيها ما ذكره لما كان ظاهر عبارة المصنف رجوع الضمير الى المطلق باعتبار المعنى
 المعروف به صرفه الشارح عن ذلك بقوله المسمى بالمطلق الخ فهو من قبيل الاستخدام والتأمل
 في المعنى يرشد اليه والله اعلم (قوله على الوحدة الشائعة) فيه امران الاول انه انما ياتي
 في المفرد مع ان المطلق عندهما كغيرهما لا ينحصر في المفرد بل يشمل المتني والجمع فيرد عليه ان

من وحدة وغيرها (وزعم
 الامدى وابن الحاجب
 دلالة) أي دلالة المسمى
 بالمطلق من الامثلة الآتية
 ونحوها (على الوحدة
 الشائعة) حيث مر فاجبا
 باقى عنهما

اقتصاره على الوحدة الشائعة مما لا ينبغي لعدم شموله جميع افراد المطلق عندهما وقد اشار
 الشارح بقوله حيث لم يخرج الخ الى جواب ذلك وحاصله ان المصنف خصص اعتراضه عليه
 ببعض افراد المطلق وهو المفرد ووجه التخصيص ان المفرد هو الاصل وحيث في عبارته
 مسامحة والمراد انهم ما زعموا دلالة في الجملة او باعتبار الاصل فيه أو نحو ذلك على الوحدة
 الشائعة ويمكن ان يجاب أيضا بان المراد بالوحدة الشائعة فردية بمعنى اللفظ المنتشرة فيشمل
 المتشعب والمجموع أيضا اذ لمعنى كل منهما فردية دلالة الاول على شيئين منتشرين والثاني على
 اشياء منتشرة كما لا يخفى والثاني ان السكال قال الحق ان ابن الحاجب والامدى لم يقيدا
 بالوحدة وانما نظرهما الى الشيوع وقول ابن الحاجب ما دل على شائع معناه ما دل على حصة
 من الجنس ممكنة الصدق على كل من حصص كثيرة مندرجة تحت مفهوم كلي وقول الامدى
 انه عبارة عن النكرة في سياق الاثبات بنحو معناه لان مراده النكرة المحصورة الخ وأقول
 لا يخفى ان قول الامدى انه عبارة عن النكرة في سياق الاثبات فيه تصريح بدلالة الشائع على
 الوحدة الشائعة لانه جعله عبارة عن النكرة في سياق الاثبات والنكرة في الاثبات معناه الفرد
 المنتشر وهو مراد المصنف بالوحدة الشائعة لانه اراد الوحدة الشائعة في ضمن الواحد
 الشائع أو اراد تقدير المضاف أي على ذي الوحدة الشائعة وهو الواحد الشائع واما قول
 ابن الحاجب ما دل على شائع في جنسه فالفهم منه الوحدة الشائعة لان الشائع في جنسه هو
 الفرد المنتشر والمراد انه شائع في افراد جنسه بمعنى صدقه بكل منها اذ لا معنى لشيوع الفرد في
 نفس الجنس لان نفس الماهية اذ لا معنى لشيوعها في الجنس مع انها هي الجنس نعم يمكن شيوعها
 في افراد الجنس بمعنى صدقها بكل فرد لكنه لا يفهم من هذا اللفظ والاقال في افراد لان
 اضافة الجنس اليه تقتضي انه غيره على ان ذلك ينافي غرضه من منع كون مدلول اللفظ المطلق
 نفس الماهية واذا تقرر ذلك فان كان حاصل اعتراضه انهم لم يجعلوا مدلوله الفرد فهو خلاف
 المطلوب أو انهم لم يجعلوا الواحد الشائع على الاطلاق بل انما جعلوا الواحد الشائع في المفرد
 والاثنين الشائعين في المتشعب والثلاثة مثلا الشائعين في الجمع فقد علم جواب ذلك في الامر الاول
 مع ان هذا لا يلتزم مع ما سنذكره عنه من قوله قد علمت فيما سبق الى قوله فلا يكون ذلك منشأ
 ما ذكر لان حاصل هذا التقدير ان مدلوله جزئي شائع فالمنشئية في محلها أو انهم ما جعلوا للفرد
 لكن لا بقيد الوحدة بل يصدق بالفرد الواحد والاكثر فهو هذا غير معروف وانما اختلفوا في انه
 للماهية أو للفرد المنتشر بمعنى واحد ما ولو سلم فهذا لا ينافي المنشئية بل هو ان يريد المصنف على
 هذا بالجزئي الاعم من الواحد فليتامل ومما تقرر به لم رد قول الزركشي وقوله أي ابن الحاجب
 في جنسه أي له افراد مماثلة ولهذا يتناول الدال على الماهية من حيث هي والدال على واحد
 غير معين اذ كيف يصدق على الدال على الماهية من حيث هي انه دل على شائع في جنسه مع ان
 الماهية هي المراد بذلك الجنس فان اراد أنه يتناول الدال على الماهية من حيث هي فيما
 اذا كان اللفظ الجنس افراد ذلك الجنس ماهيات لزمه صحة تعلق التكليف بالافراد التي هي
 ماهيات من حيث هي وقد منع ذلك حيث رد على المصنف بان الماهية من حيث هي اعتبار
 عقلي لا وجوده في الخارج فلا يصح التكليف به كما تقدم ذلك عنه مع رده ولا ما يخص الفرد

من الماهية وبطريقه اذ لم يقل أحد ان ذلك هو مدلول اللفظ فان اريد بما يخص الفرد منها
 وبطريقه الماهية باعتبار مطابقة الفرد ووجودها فيه رجع الى ما قاله المصنف أو مجموع
 الماهية والتشخص الذي هو الفرد فهذا هو الوحدة الشائعة الموجودة في ضمن الفرد الشائع
 وبما تقر بظهور ما في قول الكمال معناه ما دل على حصة لانه لا جائز ان يريد بالخاصة الماهية من
 حيث هي والافق كونها ليست هي الحصة لا توافق غرضه بل تنافيه ولا ان يريد بها الماهية بيقيد
 لان هذا ليس معنى لفظ المطلق للقطع بان معنى لفظ رتبة ماهية الرتبة فقط لا ماهية مع قيد
 كالايمان ولا مجموع الماهية والتشخص الذي هو الفرد لان هذا هو الوحدة الشائعة وليس
 غرضه الا اني ذلك ومما يدل على ان ابن الحاجب أراد الوحدة الشائعة دلالة ظاهرة ان لم تكن
 قطعية ان العوض للمفسر عبارة ابن الحاجب المذكورة بقوله ومعنى ذلك كونه حصة محتملة
 لخص كثرية مما يدرج تحت أمر مشترك من غير تعيين أشار المولى سعد الدين الى ان المراد
 بالخاصة المذكورة الفرد المنتشر حيث قال وانما مفسر الشارح بالخاصة دفعها لما يتوهم من ظاهر
 عبارة القوم ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي وذلك لان الاحكام انما تتعلق
 بالافراد دون المفهومات اه فقله وذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد اشارة الى تفسير
 الخاصة بالفرد اذ لو اريد بها غيره فلامعنى له هذا التعليل ولا ارتباطه بالمعلل وقد وصف تلك
 الخاصة باحتمالها لخص كثرية فيكون المراد الفرد المحتمل لافراد كثرية وهو الفرد المنتشر ومع
 ذلك كيف يكون الحق انه لم يقيد بالوحدة الشائعة فليست ام (قوله توهماء النكرة) اقول فيه
 مسامحة ظاهرة شائع امثاله او المعنى توهماء انه من افراد النكرة وكأنه على حذف مضاف أى
 توهماء فرد النكرة أى فردا من افرادها او المعنى توهماء نكرة يجعل أل لله هذا الذهبى
 بالاصطلاح اليسافى حتى يكون مدخولها فى معنى النكرة كما قالوا ذلك فى نحو ادخل السوق
 واشتر اللحم أى سوفاتما ولجأتا او توهماء كالنكرة المخصوصة وهى التى عرفاه بعضهم بنسائه
 على ان أل لله هذا الخارجى أو توهماء كالنكرة فى دلالة على الوحدة الشائعة بناء على انه من
 التشبيهه البليغ بحذف الاداة ولو بسامحة فى التشبيه ومما يدل على ارادة احدهما المعانى
 ظهور عبارة الامدى وابن الحاجب ظهورا قويا فى عدم اتحادهما فلا يتأتى من فاضل خصوصاً
 عن عبارتهما ما بين عينيه كما صنف ان ينسب اليهما خلافاً فلم يحسنه المصنف وان دفاع
 اعتراض شيخنا العلامة بما سبقه اليه الكمال مما معناه انه يدل على اتحاد المطلق والنكرة
 عندهما وليس كذلك أى فان من النكرة عندهما النكرة العامة وليست من المطلق عندهما
 على ان حاصل اعتراضه مناقشة فى عبارة وقد اشتمل رانها مع ظهور المراد ليست من دأب
 المحملين أى الا ان يراد بها القرين والتدريب للمتعلمين (قوله والثانى بما دل على شائع
 فى نفسه) قال شيخنا الشهاب فيه أيضاً مخالفة لاطلاق قوله الوحدة الشائعة لانه شامل لكل
 من الشيعى النفسى والنوعى اه (واقول) جوابه منع المخالفة لان المراد بالشيعى فى الجنس
 الشيعى فى افراد اذ لا معنى للشيعى فى نفس الجنس سواء حمل الشائع على الفرد او الجنس
 كما بيناه فيما سبق والشائع فى الافراد بمعنى المحمل اسكل منها ليس الا الفرد دون النوع والجنس
 لانه الموجود فى الاعيان والاحكام انما تتعلق به وذلك هو السبب فى تعريف ابن الحاجب

(توهماء النكرة) أى وقع فى
 توهماء أى ذهنيها انه هي
 لانها ادلة على الوحدة الشائعة
 حيث لم يخرج عن الاصل من
 الافراد الى التثنية أو الجمع
 والمطلق عندهما كذلك
 أيضا اذ عرفه الاول بالنكرة
 فى سياق الاثبات والثانى
 بما دل على شائع فى نفسه
 وخرج الدال على شائع
 فى نوعه فحورقة مؤمنة

قال المصنف وعلى الفرق بين
المطلق والمنكورة اسلوب
المنطقيين والاصوليين
وهذا الفقهاء حيث
اختلفوا فمن قال لا امرأته
ان كان جلت ذكرا فانت
طالق فكان ذلك من قبيل
لا تطلق نظرا للتكثير المشهور
بالتوحيد وقيل تطلق جملا
على البسرة ومن هنا يعلم
ان اللفظي المطلق والمنكورة
واحد وان الفرق بينهما
بالاعتبار ان اعتبار في اللفظ
دلالة على الماهية بلا قيد
سمى مطلقا واسم جنس
ايضا كما تقدم او مع قيد
الوحدة الشائعة سمي
نكرة والامدى وابن الحاجب
ينكران اعتبار الاول
في معنى المطلق من امثله
الاتية ونحوها ويجعلانه
الثاني فيبدل عندهما على
الوحدة الشائعة وعند
غيرهما على الماهية بلا قيد
والوحدة ضرورية اذ لا
وجود للماهية المطلوبة باقل
من واحد والاول موافق
لكلام اهل العربية والتسمية
عليه بالمطلق لمقابله المقيد
وعدول المصنف في النقل عن
الامدى وابن الحاجب
عما قالاه من التعريف الى
لازمة السابق

المطلق بما ذكر دون تعريفه بالدال على الماهية قال شيخنا يوع الجنس والنوع لا يحتمل ارادتهما
من كلامه لانهما بتقدير ما كانهما ينافيان مقصوده (قوله اسلوب المنطقيين والاصوليين) اقول
قد علم مما قررناه في كلام السكالك صحة هذه الدعوى واتقاء ما يخالفها من كلام الاصوليين
والمنطقيين (قوله جملا على الجنس) اقول وجه الدلالة من هذا ان المطلق واسم الجنس
بمعنى واحد كما ذكره الشارح بعد بقوله سمي مطلقا واسم جنس ايضا كما تقدم اهـ وشار بقوله
كما تقدم الى ما ذكره قبيل من مثله الاشفاق بعد شرح قول المتن وان وضع للماهية من حيث
هي فاسم الجنس بقوله وقبل ان اسم الجنس كاسم دورجل وضع فرد كما يؤخذ مع تضعيفه مما
سياق ان المطلق الدال على الماهية بلا قيد وار من زعم دلالة على الوحدة الشائعة بوجه
المنكورة فالمراد هنا باسم الجنس هو المعبر عنه فياسم ياتي بالمطلق نظرا للمقابل في الموضوعين
انتهى والظاهر ان هذا اعني كونهما بمعنى واحد لا يختص بالاصوليين بل بقول به الفقهاء
ايضا لان الغالب موافقتهم على ما تقر في الاصول وكيف لا والاصول انما وضع ليبنى الفقه
عليه بل لا شبهة لمنصف انه ما تقر في الاصول شي وجب اعتباره في الفقه ما لم يصرح فيه
بخلافه فحيث تقر في الاصول اتحاد اسم الجنس والمطلق وكان اسم الجنس عند الفقهاء
للماهية كان الظاهر ان المطلق ايضا عندهم للماهية وهذا المطلب ظني يكنفي فيه بمثل هذا
القدر فلم اندفع عما اطال به شيخنا العلامة هنا مما صرح به قوله جملا على الجنس لا يدل على ما هو
مراده الخ وغاية ما في الباب ان المنصف سلك في استدلاله بكلام الفقهاء ما هو شائع بين الائمة
من حذف بعض مقدمات الدليل انكالا على ظهورها فتأمل (قوله ومن هنا) أي من
اختلاف الفقهاء المذكور (قوله وان الفرق بينهما بالاعتبار) قال شيخنا الشهاب ظاهر هذا
ان الواضع وضع اللفظ المذكور صالحا لان يعتبر السامع فيه دلالة على الماهية فيكون مطلقا
والوحدة فيكون نكرة ولا يخفى ما فيه فليجرد ويطهره بل المراد اعتبار الواضع ام السامع
ام كيف الحال والظاهر ان المراد اعتبار الواضع ليصح قوله الدال على الماهية او الدال على
الوحدة لان الدلالة انما تتوقف على اعتبار الواضع دون اعمارة المتكلم اذ اللفظ اذا اطلق
دل على معناه الوضعي اعتبر به المتكلم واراها لا انتهى (واقول) لاحاجة لهذا التطويل
اذ لا صعوبة في المقام لان الحاصل انه وضعه مشتركا بين الماهية والفرد فلا يميزان الا باعتبار
المعتبر أو استعماله (قوله ينكران اعتبار الاول) أي دلالة على الماهية بلا قيد أي بل يعتبران
اتقاء الاول ولهذا قال ويجعلانه الثاني أي من افرادهم كما لم يمانع في قوله بوجه المنكورة
(قوله والوحدة ضرورية) أي حيث طلبت الماهية او تقول لوجود الماهية لا للحكم عليها
كما يصرح بارادة ذلك قوله اذ لا وجود للماهية المطلوبة باقل من واحد لا مطلقا لان الكلام
باعتبار الاحكام المتعلقة بالوجود كما في الاحكام الشرعية لا مطلقا فسدق منع شيخنا العلامة
كون الوحدة ضرورية واسناده بقوله اذ الحكم على الماهية قد يكون باعتبارها من حيث
هي كقوله أسد أبرأ من ثعلب لا باعتبار وجودها حتى تكون الوحدة من ضرورياتها
انتهى بل لا منشا لهذا المنع الا احوال ملاحظة السياق فلا تذكر من الغافلين (قوله الى
لازمة السابق) قال شيخنا الشهاب في كونه لازما نظرا بل هو حروء اهـ (واقول) هو نظري ضعيف

أما أولا فلفظه ورأى أن جزء الشيء لازم له إذا لازم الشيء ما لا يتقيد عنه وجزء الشيء كذلك فكونه
جزءا لا يتنافى كونه لازما بل يقتضيه ولهذا يقع لهم أنهم يقيدون اللازم بالخارج أحترافا عن
الداخل وأما ثانيا فلا أن المراد لازم التعريف كما هو صريح عبارته والذي عدل إليه المصنف
الدلالة على الوحدة الشائعة لأنفس الوحدة الشائعة والدلالة على الوحدة الشائعة لا يتصور
كونه جزءا من التعريف الذي هو قول الآمدي النكرة في سياق الإثبات إذ ليس في هذا
التعريف اعتبار بالدلالة على الوحدة الشائعة وإن كانت متحققة في الواقع أذهبه هذه الدلالة
أمر زائد على النكرة في سياق الإثبات لكنهم لازمها بل ولا من التعريف الذي هو قول ابن
الحاجب ما دل على شائع في جنسه لأن الوحدة ليست جزءا من الشائع في جنسه أي في أفراد
جنسه أذ معنى الشائع في الأفراد المحتمل لكل فرد والوحدة ليست جزءا من هذا المعنى لكنها
لازمة له إذ المحتمل لكل فرد لا يكون الأفراد والوحدة جزء من الفرد فالدلالة عليها لازم لما دل
على شائع في جنسه نعم إن أراد بقوله على شائع على فرد شائع أمكن كون الوحدة جزء المعنى لكن
إرادة ذلك غير لازم لجواز إرادة معنى شائع فليست أمكن ثم رأيت الكمال قال مانعه قوله إلى لازمه
السابق أي دلالة على الوحدة الشائعة لأن الوحدة الشائعة بعض معنى النكرة في تعريف
الآمدي وبعض معنى الشائع في قول ابن الحاجب ما دل على الشائع وبعض الشيء لازم له
(قوله ليبنى عليه الخ) أقول لباحث أن يمنع توقف البناء المذكور على ذلك العدول لكفاية
التعريف فيه ضرورة أنه إذا كان القول المذكور مبنيا على اللازم صح بناؤه على ملزوم ذلك
اللازم باعتبار ذلك اللازم لعدم انفكاكه عنه غاية ما في الباب أن يكون البناء بواسطة
والبناء على الشيء كما يكون بغیر واسطة يكون به أيضا وقد يجب أن البناء بلا واسطة أظهر
واقرب فكان العدول لذلك فقوله ليبنى عليه أي على الوجه الأظهر الأقرب (قوله وإن لم
يتعرض للبناء) أي وعدم تعرضه له في الذكر لا يتنافى أنهما ارتكبا في الواقع بمعنى أن قولهما
ما ذكره منشؤه زعمهما المذكور (قوله وهو ما زعماه من دلالة المطلق على الوحدة الشائعة)
قال الكمال قد علمت أنهما انما قصدوا الشبوح دون تقييده بالوحدة الشائعة فلا يكون ذلك منشأ
ما ذكره وأقول قد علمت فيما سبق رد ذلك ودلالة كلامهما على الوحدة الشائعة فدعوى المثبتة
في محلها (قوله لأن المقصود الوجود والوجود للماهية وانما توجد جزئياتها الخ) قال شيخنا
العلامة هذا تصريح بان الأمر المتعلق بالفعل كضرب أمر بطلق الماهية ومطلق الماهية أمر
كأن يستحيل وجوده إلى آخر ما أطال به في هذا المقام وأقول لا ينبغي على الفاضل العارف المحب
للإيضاح الطارح عن كماله رداء العصبية والاعتساف أن شيخنا وإن كان من الجلالة علم
وفهما وأمانة بالحمل المعروف فلا ينبغي مع التأمل الصحيح اندفاع جميع ما أطال به ههنا ونحن نبين
أولا ما رده ثم نبين اندفاعه عن المصنف بقوله هذا تصريح بان الأمر المتعلق بالفعل أمر بطلق
الماهية إلى قوله ولا ينبغي أن هذا الكلام صريح في أن الموجب لصرف الأمر إلى جزئي استتمالة
وجود الماهية الكلية التي هي المطلوب بموجب الظاهر لأن الأمر بطلق الماهية أمر بطلق
عند الآمدي وابن الحاجب الخ مناه مع الإيضاح كما هو ظاهر لمن أحسن التأمل أن هذا
الدليل الذي ذكره الشارح بقوله لأن المقصود الوجود الخ صريح في أن السبب في صرف

ليبنى عليه قوله وإن لم يتعرضوا
للبناء (ومن ثم) أي من هنا
وهو ما زعماه من دلالة المطلق
على الوحدة الشائعة أي
من أجل ذلك (فألا الأمر
بمطلق الماهية) كالضرب
من غير قيد (أمر بجزئي)
من جزئياتها كالضرب
بسوط أو عصا أو غير ذلك
لأن المقصود الوجود ولا
وجود للماهية وانما توجد
جزئياتها فيكون الأمر
بها أمر بجزئياتها

الامر بطلق الماهية الى جزئي استحالة وجود الماهية الكلية التي هي المطلوب بحسب الظاهر وكون
 السبب ذلك خلاف ما أفاده قول المصنف ومن ثم قال الخ من ان السبب في ذلك انصرف هو ان
 الامر بطلق الماهية امر بطلق عند الامدى وابن الحاجب والامر بطلق عندهم امر
 يجوز فيكون الامر بطلق الماهية امر يجوز في الدليل مصرح بخلاف ما أفاده قول المصنف
 المذكور فيكون قوله مردود او يكون هو وكلام الشارح متخالفين فقوله لان الامر بطلق
 الماهية امر بطلق عند الامدى وابن الحاجب أى كما أفاده قول المصنف المذكور وقوله
 كيف والمطلق عندهم ما الخ استدلال على بطلان ما أفاده قوله المذكور بوجه آخر وهو ان
 المطلق عندهم ما هو المنكرة المذكورة فلا يصح أن يكون الامر بطلق الماهية من المطلق
 عندهم ما حتى يصح ان ينفي كون الامر به امر يجوز في على كون الامر بالمطلق كذلك لما أفاده
 ذلك قوله المذكور فقد بان بطلان البناء الذي تضمنه ذلك القول لانه مبني على ان الامر بطلق
 الماهية امر بطلق عندهم ما وقد بان بطلانه ولما اعتقد الشيخ تمام هذين الاستدلاليين وصحتهما
 ووضوحهما قال وبالحقيقة فمن البديهي ان قوله ما ذلك ليس من البناء في شيء على ان المطلق
 أي شيء هو أي لما تبين من استدلال الشارح ان السبب في التصرف المذكور هو استحالة
 وجود الماهية لان الامر به امر بطلق ومن تعريفه ما ان الامر بطلق الماهية ليس من
 الامر بالمطلق حتى يكون امر يجوز في بناء على ان المطلق كذلك واذا علمت ذلك فنقول ان
 جعلنا الامر من افراد المطلق كما سنبين عن عليه من كلامهم خلافا لما توهمه الشيخ فلا غبار على
 كلام المصنف ولا على البناء الذي ادعاه لان الامر لما كان من افراد المطلق وكان مدلول
 المطلق عندهما الواحد الشائع كان الامر عندهما ما محمول على الجزئي لانه من افراد ما فيجب
 ان يوافق في المعنى بان يكون المطلوب به الجزئي لانه معنى المطلق وعلى هذا فلا منافاة بين
ما صنعه المصنف وتعميل الشارح بقوله لان المقصود الوجود الخ لان المصنف نظر في البناء الى
ان الامر من افراد المطلق فيكون جملة على الجزئي مبني على كل المطلق عليه والشارح نظر
في التعميل الى السبب الحقيقي في التصرف الى الجزئي في المبني كاللبي في زيادة في الفائدة
وهو أن المقصود الوجود الخ وحاصل المعنى على هذا أنهم لما زعموا دلالة المطلق على الواحد
الشائع لان الحكم انما يتعلق بالموجود والموجود انما هو الجزئي دون الماهية لزم ان يكون
المطلوب في الامر من افراد ما هو الجزئي لان المطلوب فيه الموجود والموجود انما هو الجزئي
دون الماهية وانما تبين على ذلك لتلاي توهم ان السبب في هذا الفرد وهو الامر شيء آخر وان
لم نجعل الامر من افراد المطلق فوجه البناء في كلام المصنف انهما لما جعل المطلق للجزئي
نظر الى انه الموجود والحكم انما يتعلق بالموجود بوجه ما ذلك الى جعل المطلوب بالامر الجزئي
لان المطلوب هو الموجود والموجود انما هو الجزئي وعلى هذا فاعلم الشارح بما ذكره اشارة
الى بيان السبب في هذا البناء وفي ترتيب الحكم في الامر على الحكم في المطلق فاللبي عليه
في كلام المصنف هو ما زعمناه لان حيث ذاته بل من حيث منشؤه فهو بناء على ما زعمناه
بواسطة البناء على الشيء قد يكون بواسطة قديمين بواسطة وقد لا كما هو معلوم ان له تبع
لكلامهم والمأم بتصرفاتهم فان رجع الاعتراض الى ايهام العبارة ان البناء على ما زعمناه

(وليس) قوله ما ذلك (بشيء)

بحسب ذاته لا بواسطة منشئه كان ضعيفا لانه حينئذ مناقضة في عبارة وقد اشتهر أنهم ليست
من دأب المحصلين واذا تقرر ذلك ظهر لك صحة البناء في كلام المصنف وعدم المخالفة بينه وبين
كلام الشارح وسقوط ما اطلال به الشيخ وما قوله وهما معترفان بان الامر يتعلق بالماهية
لا بوحدة شائعة فان اراد به ان الامر المطلق ليس محجولا عندهما على الجزئي فهو مردود
بضمير محجوما بخلافه وعبارة ابن الحاجب مسئلة اذا امر بفعل مطلق فالماطلوب الفعل الممكن
المطابق للماهية لا الماهية انتهى وعبارة العبد في شرح ذلك اذا امر بفعل مطلق نحو
اضرب من غير تعيين فالماطلوب الفعل الجزئي الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة لان
الماهية هي المطلوبة اه وقوله بفعل مطلق قال في النقد أي غير مقيد في اللفظ بقيد خاص
ككون الضرب مبرحا وغير مبرح انتهى وقوله فالماطلوب الجزئي قال السعد أي الحقيقي لانه
المتحقق في الاعيان الممكن الى ان قال وبالجملة فرد ما من الافراد الممكنة لتلك الماهية لانفس
الماهية المشتركة الكلية انتهى وحاصل ذلك كما ترى ان المطلوب فرد ما من الافراد الممكنة
واذا كان المطلوب ذلك كان بمعنى التكررة في الاثبات وكان دالا على شائع في جنسه اذ لا معنى
لكون المطلوب ذلك الا كون اللفظ مستعملا فيه مراد منه ذلك فيجوز ان يكون من قبيل
المطلق عند الشيخين ولا يتنافيه تعبير المصنف بقوله الامر بطلاق الماهية لان معناه الامر بطلاق
الماهية بحسب الظاهر او بطلاق المعنى أي بالمعنى من غير تقييد في اللفظ بقيد وهذا لا يتنافى ان
المراد منه الجزئي ويدل على ذلك قوله امر بجزئي وان اراد به شيئا آخر فليصور لتكلم عليه واما
قوله وكيف يتوهم عاقل ان اضرب مثلا مطلق عند احد من الناس والمطلق انما هو اللفظ
القابل لكل من اعتباري الوحدة الشائعة ومطلق الماهية فهو في غاية السقوط لوجهين الاول
انه أي مانع من توهم ما ذكر بل أي مانع من اعتقاد مفضل عن مجرد التوهم واما ما استند اليه
في هذا الاستبعاد فسيظهر سقوطه على ان اعتراضه مبني على ان قول المصنف الامر بطلاق
الماهية معناه ان مطلق الماهية عبر عنه بفعل الامر الاصطلاحي كاضرب أو ان الامر به
يسبب لزوم التعبير عنه بذلك الفعل حتى يلزم المصنف انه عد فعل الامر الاصطلاحي من المطلق
وكلا الامرين يمكن منعه لانه لا دليل عليه ولا ضرورة اليه بل هو ان يتحقق التعبير عن مطلق
الماهية بالاسم كالزمتك أو أوجبت عليك ضربا أو ضربا لزيد أو صلاة أو صلاة في وقت كذا
فيجوز ان يكون المصنف اراد ذلك ولا يتنافى ذلك ان شراح ابن الحاجب أو غيرهم قد يمثل بالفعل
الاصطلاحي كما تقدم في عبارة العبد بل هو ان يكون المصنف حمل كلامهم على غير ذلك
أو كلام غير ذلك منه فمن أين للشيخ الجزم بحمل كلام المصنف على الامر الاصطلاحي ثم
الاعتراض عليه والثاني ان ما تضمنه كلامه هذا من ان نحو اضرب ليس بطلاق عند احد من
الناس وبالغ فيه بأن عاقل لا يتوهم ذلك مجرد دعوى لأصل لها ولم يأت لها ولا ياتي لها بصحيح
بيان من حجة أو برهان بل من تتبع كلامهم لم يرتب في ان الفعل قد يكون من افراد المطلق
كما انه قد يكون من افراد العام كما تقدم بل صرح بذلك شيخ الاسلام ابن قدامة في روضته
فقال ويسمى الفعل مطلقا نظرا الى ما هو من ضرورته من الزمان والمكان والمصدر والمفعول به
والآلة فيما يقتضيه لآلة والحل للافعال المتعدية وقد يتقيد باحد هادون بقيتها انتهى لا يقال

لم يرد شيخ الاسلام الفعل الاصطلاحي بل اللغوي الذي هو الحدث لانا نقول هذا خلاف المفهوم من الفعل عند الاطلاق فلا يجوز الحمل عليه من غير دليل ولوسلم فالمطلوب حاصل على هذا التقدير أيضا لان وصف اللفظ بالاطلاق انما هو باعتبار معناه فاذا وصف الحدث الذي هو معنى الفعل الاصطلاحي بالاطلاق صح ان يوصف هو به أيضا كما لا يخفى ألا ترى ان الشيخ انما استند فيما ادعاه الى جانب المعنى وان لم يصح هذا الاستناد كما سنبينه حيث قال القابل لكل من اعتباري الوحدة الشائعة ومطلق الماهية ولوسلم فالاعتراض لا يصح ارتكابه بمجرد الاحتمال وأما قوله والمطلق انما هو اللفظ القابل الخ فجوابه ان الفعل كذلك بلاشكال بدليل قبوله التقييد بالمكثرة والقلة والوحدة فهو اضرب ضربا كثيرا أو قليلا أو مرات كثيرة أو قليلة أو مرتين أو مرة واحدة فلو لا قبوله ما ذكرنا ما أمكن فيه ذلك التقييد ولهذا صرح في المطول بثبوت الشروع في الفعل واحتمال الصدق على كل فرد يفرض من غير تعيين وصرح الأصوليون في الاستدلال على عدم اقتضاء صيغة الامر التكرار بان مدلول صيغة الامر طاب الحقيقة والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة أمر خارجي قالوا فيجب ان يحصل الامتثال مع أيهما حصل ولا يتقيد باحدهما دون الآخر انتهى فهل تجوز نفا قاطعا باحتماله للاعتبارين المذكورين وراء ذلك فأطعن المصباح فقد طلع الصباح (فان قلت) هذا مسلم باعتبار جزء معناه الذي هو الحدث لا باعتبار مجموع معناه فلم يثبت اطلاقه على الاطلاق (قلت) هذا لا يضرنا لان كلامنا في اطلاقه باعتبار الحدث ولهذا مثل الشارح لمطلق الماهية بالضرب من غير قيد ولجزمنا بالضرب بسوط أو عصا أو نحو ذلك ولم يتعرض فيه بالزمان نفيا ولا اثباتا فاشعربان الكلام باعتبار الحدث دون بقية معنى الفعل على ان اطلاقه باعتبار الزمان متصور أيضا كما يفهم مما تقدم عن شيخ الاسلام ابن قدامة والمعنى يشهد لذلك فان الزمان المستقبل مثل ما هية كلية صدقه على كثيرين وهي الاجزاء المستقبلة اذ كل منها يصدق عليه مفهوم الزمان المستقبل واذا كان ما هية كلية فقد تراد بلا قيد فتصف بالاطلاق وهذا مما لا مساغ عند عاقل لا تكاره (فان قلت) الحدث مقيد بالزمان والنسبة الى فاعل معين كما تقر في محله فلا يكون مطلقا (قلت) ثبوت التقييد من هذا الوجه لا ينافي ثبوت الاطلاق وحكمه من وجه آخر ولهذا صرح غير واحد كالصفي الهندي والمصنف في شرح المنهاج بان المطلق ينقسم الى حقيقي واضافي وبان المراد هنا ما يشمل كلامهما وبان قولنا رقية مؤمنة مطلق بالنسبة الى قولنا رقية مؤمنة سليمة من العيوب ومقيد بالنسبة الى قولنا رقية وبذلك كله يتضح بطلان قوله وقد تبين لك ان حدث المطلق عما ذكره المصنف فاسد لصدقه على الفعل باقسامه وذلك لانه لم يأت بشيء يعتد به في نفي الاطلاق عنه ولم يزد على مجرد الدعوى الخالية عما يصح الاستناد اليه مع ما قررناه من ظهور كلامهم في كون الفعل من افراد المطلق ان لم يكن نصا قاطعا في ذلك بل صرح بكونه من افراد شيخ ابن قدامة كما تقر ومع ما هو مشهور في كلام الائمة من امتناع نقض التعاريف بمجرد الدعوى والاحتمال من غير سند صحيح وأما قوله وليس بمطلق عند احد كما يفيد قوله الشارح ان اللفظ في المطلق والتكررة واحد فجوابه منع افادة قول الشارح المذكور لما ذكر فان مجرد هذا القول ليس فيه نفي واحد من الوصفين عن الفعل وقد صرحوا بان الفعل يوصف

بالتشكيك وقد بينا هنا دلالة كلامهم على وصفه بالاطلاق واما قوله نعم قد يدعى الخ فقد انضح
 اندفاعه بما تبين من ثبوت اطلاق الفعل وصدق الحد عليه والله تعالى اعلم (قوله لوجود
 الماهية بوجود جزئي لها) اعترضه شيخنا العلامة بما يتوجب منه العاقل ولا يرضى بنسبته الى
 نفسه فاضل فقال الذي عليه المحققون كالسيد في شرح المواقف وغيره ان الكل مطلقا لا يمكن
 وجوده في الخارج اذ كل ما يوجد في الخارج معين بشخص لا يقبل الشبهة فالحكم بوجود
 الماهية وهم صرف انتهى (واقول) زعم ان المحققين على عدم الوجود من غير ادنى بيان فضلا
 عن حجة او برهان فان مجرد مخالفة شرح المواقف وغيره لا يبين ذلك اذ لا يثبت ان المحققين على
 عدم الوجود كما لا يخفى ثم تقر ببع ان الحكم بالوجود وهم صرف على مجرد ذلك الزعم مع اشتار
 الخلاف في المسئلة وكونه في غاية القوة من التعصب البارد الكاسد الفاسد الذي لا طائل تحته
 الا الترويج على القاصرين الذين لا اطلاع لهم على هذه المسئلة الا من نحو كلام الشيخ في هذا
 التعليق ولا قدرة لهم على تقديم ما اشتمل عليه من انواع التلويح وكيف يصح هذا الزعم وما فرغ
 عليه مع قول من ادعى ذلك العلامة التحرير في حواشي التهذيب اعلم ان مذهب المحققين
 من الحكماء ان الكل الطبيعي اعني الماهية المعروضة للكلية من حيث هي لا بشرط عروض
 الكلية موجودة في الخارج بعين وجود الاشخاص لا بوجودها غير انها قال الشيخ في اول
 الخط الرابع من الاشارات قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس واما لا يتأله
 الحس مجوهه ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او بموضع بذاته كالجسم او بسبب
 ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له في الوجود وانت يتأق لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه
 بطلان قول هؤلاء الى آخر ما اطلع به عن الشيخ فانظر قول هذا الامام المرجوع اليه في امثال
 ذلك كيف وهو الخبير البصير بما في تلك المسائل اعلم ان مذهب المحققين من الحكماء الخ وما نقله
 عن رئيس الحكماء من قوله قد يغلب على اوهام الناس الى قوله فتعلم منه بطلان قول هؤلاء حيث
 جعل انكار وجود الكل مما قد يغلب على اوهام الناس فجعله أمرا وهميا ثم صرح ببطلانه
 وبانه يتأق العلم ببطلانه من تأمل نفس المحسوس لتعلم حال ذلك الزعم وانه من الهما المنشور ثم
 قال هذا كلامه أي الشيخ وقد صرح بمثله غيره أيضا من القدماء ومع مثل ما نقله هو أعني شيخنا
 عن حواشي المولى سعد الدين في بحث الواجب الخير قال قال التقمنا زاني قال الشارح العلامة
 فان قيل الواحد الجنسي وهو الواحد بما هو واحد انما يتصور وجوده في الازدهان لا في الاعيان
 فيستحيل طلبه قلنا يستحيل طلبه دون الافراد لا في ضمنها الجواز طلب المشترك في ضمن الافراد
 وأجاب في المنتهى بان المطلوب هو الواحد الوجودي الجزئي باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية
 لا باعتبار ما كان به جزئيا ورده العلامة بانه يتأق كونه الواجب هو المشترك انتهى نص ما نقله
 هناك فانظر ما صرح به ذلك الاستاذ الشارح العلامة في جواب السؤال الذي ذكره وفي رد
 جواب المنتهى مما يصرح بوجود الكل في ضمن الافراد واقره على ذلك علامة المتأخرين
 المولى سعد الدين فع اعترف هؤلاء الأئمة الذين هم العمدة والقادة في هذا الشأن بما ذكر كيف
 يسوغ لعاقل زعم ان ذلك وهم صرف وكيف يصح نسبة عدم وجوده للمحققين بمجرد ان عليه
 السيد في شرح المواقف وغيره ثم رأيت في حواشي العبد للسيد في بحث الواجب الخير ما يطل

لوجود الماهية بوجود
 جزئي لها لانها جزئية وجزء
 الوجود موجود (وقيل)
 أمر (بكل جزئي) لها الاشعار
 عدم التقييد بالتعميم

سعى الشيخ من أصله ويجعل اتصافه في هذا المقام لابن الحاجب هباء منثورا بل يطل أيضا
 تمسكه بما في شرح المواقف كما يستتبع وذلك لانه بعد أن حقق أن الواجب هو الأمر الكلي قال
 مانصه فان قلت هذا التحقيق يدل على أن الواجب الأمر الكلي وذلك خلاف ما ذهب إليه
 المصنف من أن الأمر بالسكلى أمر يجزئى مطابق له لا امتناع وجوده في الخارج كما سيأتى قلت
 ما ذكره هناك سهو منه كما سيعلم والجواب بالفرق بين الماهية والفرد المنتشر لا يتم لأن مفهوم
 الفرد المنتشر أمر كلى فان كان هو الواجب ظهر المناقاة بين الكلامين وان كان الواجب
 ما صدق عليه من الجزئيات فاما جميعها وبعضها وكلاهما فادح فيما ذكره من التحقيق وعليك
 بالتثبت في هذا المقام فانه من مزال الاوهام انتهى فانظر هذا المحقق حيث اعترف في هذا
 الكلام بما خرج من التحقيق المذهب و ومن أن الواجب هو الأمر الكلى وحكمهم به هو ابن
 الحاجب في مخالفة لذلك بقوله فيما سيأتى أن الأمر بالسكلى أمر يجزئى بناء على امتناع وجود
 الكلى وعرض بغلط المخالف بقوله وعليك بالتثبت الخ فان ذلك كله من هذا المحقق نص قاطع
 بوجود الكلى وهو مما يطل أيضا تمسك الشيخ بما في شرح المواقف فان السيد خالفه هناك
 المبالغة في المخالفة كما علم مما تقرره فالتمسك بذلك دون هذا من التحكم الذى لا التفات اليه بل
 من ترجيح المرجوح فلا يصح التعويل عليه فاعتبروا يا أولى الابصار (قوله ان يفعل) يدل
 من كل جزئى (قوله وتقريره) وكذا تقرير الاجماع (قوله بعض جزئيات المطلق) أى بافظ
 جامد كاعتق رتبة أعتق زيدا بخلاف ماله مفهوم كاعتق مؤمنة كما سيأتى (قوله ويزيد المطلق
 والمقيد انهما الخ) أقول فيه أمران الأول أن في زيادة جميع ما ذكره وان غير غيره كالعقد
 بذلك أيضا انظر ظاهر ذلك لان قوله ان اتحد حكمهما الى قوله حمل المطلق عليه يتصور نظيره
 في العام والخاص وذلك لان النسخ فيه في الشق الاول والتقييد فيه في الثانى انما هو بمفهوم
 القيد ومثل ذلك متصور في العام والخاص بان يتحد حكمهما أو سميما ويكون الخاص بعض
 افراد العام لكن له مفهوم كالمشتق كان يقال في كفارة الظهار أعتق أى رقيق كان أعتق
 مؤمنا فينبغى حينئذ أن يقال ان تاخر الخاص عن وقت العمل بالعام نسخا والاختصاصه وقد
 تقدم في المسئلة السابقة انه اذا تاخر الخاص عن وقت العمل بالعام نسخ العام بالنسبة لما
 تعارض فيه والاختصاصه لكن ذلك ليس على وزن ما هنا لان ذلك فيما اذا اختلف الحكم اذ لو
 اتحد لم يحصل تخصيص اذ ذكر الخاص بحكم العام لا يخصه وما هنا فيما اذا اتحد الحكم كما
 قيد به المصنف وأما قوله وان كانا منقسمين الخ فقد صرح هو بأنه من قبيل الخاص والعام فعلم
 ان الزيادة فيما عداه ولان قوله وان كان أحدهما أمر الخ يتصور مثله أيضا في العام والخاص
 نحو أعتق أى رتبة أو أى رقيق لا تعتق كافرا فينبغى أيضا ان يخص قوله أى رقيق بضد الكافر
 وهو المؤمن ولان قوله وان اختلف السبب مع اتحاد الحكم الخ يتصور مثله أيضا في العام
 والخاص كان يقال في كفارة الظهار فعتق أى رتبة أو أى رقيق وفى كفارة القتل فعتق
 مؤمن فينبغى ان يجري فيه خلاف أبي حنيفة والشافعى فليتنامل مع ذلك ما وجه اطلاقهم
 زيادة ما ذكره رأيت شيخنا الشهاب نيه على ذلك في القسم الاول حيث قال قوله فهو أى
 المقيد دنا من المطلق أى فى مثل ذلك من الخاص والعام لانسخ ولا تخصيص لان ذكر بعض

(وقيل اذن فيه) أى فى كل
 جزئى ان يفعل ويخرج عن
 العهدة بواحدة (مسئلة
 المطلق والمقيد كالعام
 والخاص) فاجاز تخصيص
 العام به يجوز تقييد المطلق
 به وما لا فلا فيجوز تقييد
 الكتاب بالكتاب وبالسنة
 والسنة بالسنة وبالكتاب
 وتقييدهما بالقياس
 وبالفقه ومين وفعل النبي
 صلى الله عليه وسلم وتقريره
 من مذهب الراوى
 وذكر بعض جزئيات
 المطلق على الاصح في الجميع
 (و) يزيد المطلق والمقيد

افراد العام بحكمه لا يخص كما مر وقوله والا الخ اي وفي مثل ذلك من العام والخاص لا نسخ ولا تخصيص لانه ذكر بعض افراد العام بحكمه كما يعلم ذلك من كلام الشارح قريه الكن هذا وما ذكرناه في مسألة النسخ انما يصح اذا كان المقيد بافظ مشتق والخاص بافظ جامد والا فحكمهما واحد في التخصيص والتقييد وعدمهما أي وفي النسخ انتهى * والثاني ان المطلق حيث حمل على المقيد يحتمل ان يجري في كونه حقيقة او مجازا ما ذكره المصنف في العام المخصوص ويحتمل ان يجعل هذا حقيقة وان جعلنا ذلك مجازا ويفرق بان العام عند المصنف معناه الافراد فاذا خص فقد اريد منه بعضها فيكون مجازا لانه اريد منه بعض معناه لكن هذا لا يظهر على ان عموم مرادتنا ولا كما تقدم واما المطلق فعنه عند المصنف الماهية وتقييده لم يخرج عن استعماله فيها اذ ليس المراد بالتقييد الا بيان اعتبار ذلك القيد في الحكم لاستعمال اللفظ في المقيد من حيث انه مقيد فليست امل (قوله انهما ان اتحد حكمهما وموجبهما الخ) أقول فيه امور * الاول ذكر المصنف ما اذا اتحد الحكم والموجب وما اذا اتحد أحدهما دون الآخر وذكر فيه قسمين وسكت عما اذا اختلف الحكم والسبب وكأنه اعلم تأنيدهما اذ لا ارتباط حينئذ بينهما ولا معارضة لافي الحكم ولا في السبب لستاق النسخ والتقييد وقد يؤخذ ذلك من قوله في شرح المنهاج اعلم ان متعلق حكم المطلق اما ان يكون عين متعلق حكم المقيد او لا يكون فان كان الثاني فلا يحمل المطلق على المقيد وفاقا لانه لا مناسبة بينهما ولا تعلق لاحدهما بالآخر اصلا ومثلا وهذا بقتيد الشهادة بالعدالة وجرى بان ذكر الرقبة في الكفارة مطلقا معرى عن العدالة انتهى * والثاني انه لا يخفى ان حمل المطلق على المقيد في القسم الاول اعني ما اذا اتحد حكمهما وموجبهما ليس بطريق القياس لعدم تصور ذلك فيه لتوقفه على تغير الاصل والفرع وهو منتف عنه بل هو من تعارض دليلين على مدلول واحد واذا تعارض دليلان كذلك وامكن الجمع وجب وقد امكن هنا بحمل المطلق على المقيد وان النسخ والتقييد في المنبئين من هذا القسم انما هو بطريق المفهوم لاعتبار مفهوم القيد فلا يتوهم ان هذا من ذكر بعض افراد المطلق بحكمه فلا يقيد كما أن ذكر بعض افراد العام بحكمه لا يخصه وانما يكون من ذلك اذا لم يكن للمقيد مفهوم كافي اعتق رقبة اعتق زيدا وبذلك يظهر ان تعويل المصنف على المفهوم في قسم المنبئين بقوله ففان المفهوم الخ ليس لاختصاص ذلك بهذا القسم كما قد يتوهم * والثالث ان تقدير الشارح لفظ يزيد قال شيخنا الشهاب عليه لكون الهمزة بالفتح ويحتمل الكسر وان الجملة معطوفة على الجملة الاسمية قبلها اعني قوله المطلق الخ او على الخبر في الجملة الاسمية المذكورة * والرابع ان المراد بحكمهما في هذا المقام المحكوم به المتعلق بهما كما يدل عليه قول الشارح الاتي واختلاف الحكم من مسح المطلق وغسل المقيد بالمرافق واضح وان المراد بموجب حكمهما فهو على حذف المضاف لكن الذي ينبغي ان الحكم المحذوف هنا على ظاهره لان الظهار أو القتل مثلا موجب أي سبب لا يجاب العتق ولا يظهر كونه سببا لنفس العتق لانه لا يلزم من وجوده وجوده بل قد ترك الكفارة رأسا (قوله وتاخر المقيد) قال المحمديان أي علم تأخره عن وقت العمل بالمطلق كما فيه عليه ادخال الشارح تحت المنقى بقوله والا ما اذا جهل تاريخهما انتهى (وأقول) سكت المصنف والشارح

(انهما ان اتحد حكمهما وموجبهما) بكسر الجيم أي سببهما (وكأن المنبئين) كأن يقال في كفارة الظهار اعتق رقبة اعتق رقبة مؤمنة (وتأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو) أي المقيد (تأخر) لأنه مطلق بالنسبة إلى صدقه بغير المقيد (والا) بأن تأخر المقيد عن وقت الخطاب بالمطلق دون العمل أو تأخر المطلق عن المقيد مطلقا أو تقارنا أو جهل تاريخهما (حمل المطلق عليه) أي على التمسك بهما بين الدليلين

والله سبحانه عما اذا سبق أحدهما ولم يتعين ثم نسي فيحصل التوقف ويحتمل حمل
المطلق على المقيد لانه يمكن الجمع بالحل والاصل عدم السبب المقضي لالغاء أحدهما كما هو لازم
النسخ وأما ادخال ذلك في جهل التاريخ فبعيد (قوله وقيل المقيد ناسخ ان تاخر) اقول فيه
أمران * الاول قال شيخنا الشهاب هو والقول بعده مقابله لان التفصيل لا للشق الثاني منه فقط
انتهى ولا يخفى ان هذا القول تفصيل أيضا لان حاصله انه ان تاخر المقيد عن وقت الخطاب
أو العمل فنسخ والاحمل المطلق على المقيد فهو تفصيل في مقابلة تفصيل آخر وان القول الذي
بعده اطلاق العمل مقابل للتفصيل هذا كله مقتضى هذا الذي ذكره الشيخ ~~مكن~~ كلام
الزركشي صريح في انه مما مقابله للشق الثاني فقط حيث قال القسم الثاني ان يكونا مشبهين
فان تاخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو ناسخ وان لم يتاخر المقيد فيه ثلاثة مذاهب أحدها
حمل المطلق عليه الخ انتهى * والثاني أن هذا القول ان جرى في الخاص والعام بان قيل
بالنقصيص فيما اذا تاخر الخاص عن وقت الخطاب بالعام فليس زيادة على ما في الخاص والعام
فلم ذكره في حيز الزيادة ولا حكمه في الخاص والعام وان لم يجز فيما ذكر احتيج للفرق الواضح
فان الخاص والعام نظرا للمقيد والمطلق ولذا اشتهر كافي أكثر الاحكام فلا بد من التسوية هنا
أو الفرق الواضح ولم أر في ذلك شيئا (قوله وقيل يحمل المقيد على المطلق) قال شيخنا الشهاب
اي ولو بعد العمل انتهى وقال الزركشي سواء تقدم أو تاخر انتهى وقوله أو تاخر أي عن وقت
الخطاب فقط لا عن وقت العمل أيضا أخذنا مما تقرر عنه من تخصيص الخلاف بالشق الثاني
(قوله قلنا الفرق بينهما) قال شيخنا الشهاب اي بين جزئي من العام والخاص وجزئي من
المطلق والمقيد (قوله الذي ذكر فرد من العام منه) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب
ضمير منه اللقب ولو حذف ذكره واقتصر على الباقي كان أولى انتهى أي لان الذي من اللقب فرد
العام لا ذكره ويمكن ان يجاب بان الضمير منه مفهوم اللقب وذكره على حذف مضاف اي
مفهوم ويجعل المفهوم للذكر لا للمذكر كور في نفسه اذا فهم انما هو من الذكر ثم رأيت شيخ
الاسلام قال قوله منه أي من مفهوم اللقب انتهى ولم يرد على ذلك * والثاني اننا بينا فيما سبق ان فرد
العام قد لا يكون لقباً بل صفة في مفهومه ويخص به العام كما ان فرد المطلق قد يكون لقباً نحو
اعتق رقبة اعتق زيد اقول وجهه ان لا يحمل المطلق حيثئذ عليه أخذ من هذا الفرق الذي ذكره
الشارح بل صرح به الشارح في أول المسئلة بقوله وذكر بعض جزئيات المطلق على الاصح
وحيثئذ يشكل الفرق الا أن يكون بحسب الاغلب (قوله وان كانا منقسمين الخ) ثم قوله ان كان
أحدهما أمراً والاخر نهياً (أقول) لقائل ان يقول ينبغي ان يجري في هذين القسمين التفصيل
المذكور فيما قبلهما من قسم المثبتين بقوله وتاخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو ناسخ
والاحمل المطلق عليه وعلى هذا فقول في المنفيين فتأمل المفهوم بقوله محله اذا لم يتاخر عن
وقت العمل بالمطلق والا فاما المقيد ينسخ ذلك المطلق بالنسبة لصدقه بغير المقيد (فان قلت) أي أثر
لذلك التفصيل في القسم الذي ذكره المصنف فيه وما أطلقناه به فانه سواء نسخنا أو لم نخنص
الحكم بالمقيد (قلت) أثره انه في الاول يكون الحكم منوطاً بالاطلاق الى حين ورود النسخ
فأي فرد من افراد المطلق أتى به أجزاء في الخروج عن العهدة وفي الثاني يبين بالورود ان الحكم

(وقيل المقيد ناسخ)
للمطلق (ان تاخر) عن
وقت الخطاب به كما لو تاخر
عن وقت العمل به بجامع
التاخر (وقيل يحمل المقيد
على المطلق) بان يأنى المقيد
لان ذكر المقيد ذكر الجزئي
من المطلق فلا يقيد به كما ان
ذكر فرد من العام لا يخصه
قلنا الفرق بينهما ان مفهوم
المقيد حجة بخلاف مفهوم
اللقب الذي ذكر فرد من
العام منه كما تقدم (وان كانا
منقسمين)

منوط من أول الأمر بالتقييد (قوله منفيين أو منفيين) بدل من قوله غير مثبتين (قوله يقيد به)
 أقول لا يخفى أن المتبادر من قولنا يقيد به معنى يجعله قيداً له ويحتمل مع بعده في يقيد به بسببه
 أي يجعل له قيداً آخر بسببه فإن جعل الضمير في به للمقيد وافق المعنى الأول الذي هو المتبادر لأننا
 نجعل المقيد أي ما فيه من القيد قيداً للمطلق كما في المثال الذي ذكره حيث نجعل قوله كافر الذي
 في المقيد قيداً لقوله مكاتب الذي هو المطلق ولا يجعل المقيد المفهوم الذي هو اجزاء عتق المؤمن قيداً
 لذلك المطلق ~~لكن~~ اعتبار هذا المفهوم سبب في تقييد المطلق بقيد المقيد وإن جعل الضمير
 المذكور للمفهوم خالف هذا المتبادر ووافق الاحتمال المرجوح البعيد فلذلك جعل الشارح
 الضمير للمقيد حيث قال أي يقيد المطلق بالمقيد وبذلك يظهر اندفاع قول شيخنا الشهاب لو جعل
 الشارح مرجع الضمير للمفهوم لكان أولى انتهى وكان وجه الأولوية عنده أن المفهوم هو
 المذكور أو الأقرب لكن يعارضه بل يقدم عليه ما قلنا مع أن المقيد مذكور كالمطلق بل هما
 المحدث عنه في قوله وإن كانا منفيين وإن كانا من المقيد من الهاء في به بسبب السياق وزان
 تبادر المطلق من الهاء في تقييده بسبب ذلك (قوله وهي أي المسئلة حيث نخص وعام) فيه
 أمران الأول أنه إذا كانت من قبيل الخاص والعام كان جعلهما من أقسام المطلق والمقيد
 والتعريف بالمطلق والمقيد في قول المصنف والشارح يقيد به أي يقيد المطلق بالمقيد من
 قبيل المسألة واعتبار حالهما قبل دخول الثاني أو من قبيل المتابعة لغيره كالمحتاج ثم
 الاستدلال عليه والمناقشة له بقوله وهي خاص وعام ولعل هذا أقرب ~~والثاني~~ قال الكوراني
 رد على الشيخ ابن الحاجب حيث جعل المنفيين من المطلق والمقيد إذا التكررة في سياق النفي
 للعموم وقد نبه عليه المولى الحق في شرحه والأمر في ذلك سهل لأن التقييد يخص في المعنى
 لرفع شيع المطلق وإن لم يكن تخصيصاً اصطلاحاً انتهى (وأقول) لا يخفى ما على هذا الكلام
 من لوائح التعصب ومن تأمل مع الانصاف في مضائقه أهل الفنون في تحصيل الاصطلاحات
 وعلم اختلاف الخاص والعام والمطلق والمقيد في كثير من الأحكام كما هو مبين في هذا البحث
 ظهر له منع ما زعمه من سهولة الأمر (قوله في سياق النفي) أي غير الإثبات نقياً كان أو
 نهياً بقية قوله السابق يعني غير مثبتين منفيين أو منفيين فلا حاجة لقول شيخنا الشهاب قوله
 في سياق النفي أي وكذا انتهى انتهى وفي هذا الكلام تصريح بعموم التكررة في سياق النفي
 وهي فائدة حسنة لم يصرح بها في مجت الصيغ بل اقتصر وأنتم على النفي إلا أن يريدوا به غير
 الإثبات فيشمل النفي وقد يؤخذ من هذا مع ما تقدم من تعميم نحو لا أكل ثبوت العموم بعد
 النفي والنفي لكل من الفعل والتكررة في نحو لا تعلق مكاتباً فهو للنفي عن كل فرد من أفراد العتق
 لكل فرد من أفراد المكاتب (قوله يلغى القيد) أي لأنه لما لم يكن له مفهوم كان من باب ذكر
 بعض أفراد العام بحكمه (قوله وإن كان أحدهما أمراً الخ) قال الكوراني ثم قوله وإن كان
 أحدهما أمراً والآخر نهياً فالمطلق مقيد بضد الصفة مستدرك لأنه علم من مفهوم قوله مثبتين
 لأن عدم كونهما مثبتين يتناول المنفيين والمثبتين والنفي وكأنه فهم من النفي ما هو ضد للنفي
 اصطلاحاً وهذا هو المراد هو السلب المقابل للإيجاب الشامل لهما وقد مثلنا له في المقالة
 الأولى فراجع انتهى (وأقول) هذا الكلام مما لا يصدر مثله عن عاقل بل عن غافل ذاهل أما

يعني غير مثبتين منفيين
 أو منفيين نحو لا يجزئ عتق
 مكاتب لا يجزئ عتق مكاتب
 كافر لا تعلق مكاتب لا تعلق
 مكاتب كافر (فقال
 المفهوم) أي القائل بجمعة
 مفهوم الخالفة وهو الرابع
 (يقيد به) أي يقيد المطلق
 بالمقيد في ذلك (وهي) أي
 المسئلة حيث نخص (خاص
 وعام) لعموم المطلق في
 سياق النفي ونفي المفهوم
 يلغى القيد ويجري المطلق
 على إطلاقه (وإن كان
 أحدهما أمراً والآخر
 نهياً) نحو أعتق رقبة لا تعلق
 رقبة كفرة أعتق رقبة
 مؤمنة لا تعلق رقبة (فالمطلق
 مقيد بضد الصفة) في المقيد
 لخصمه عاقل المطلق في المثال
 الأول مقيد بالإيمان وفي
 الثاني بالكفر

أولا فلانه علل ما زعمه من انه مستدرك بما زعمه أيضا من انه علم من مفهوم قوله مثبتين وكلا
الزعمين باطلان أما الاول فلان التصريح بالمفهوم ليس من الاستدراك في شيء كما صرح به
الائمة مستكثرا وهذا مما لا يشكره الا جاهل بكلامهم وأما الثاني فلانه ان أراد يكون هذا علم من
مفهوم قوله مثبتين انه فهم من الحكم بحمل المطلق على المقيد اذا كانا مثبتين الحكم بتقييد
المطلق بضد صفة المقيد اذا كان أحدهما امرا والاخر نهيا فهو هذيان أو بهتان لظهور انه
لا وجه لفهم ذلك مما ذكر لا بالموافقة وهو ظاهر اذ لا موافقة ولا بالخالفه اذ الذي يفهم بالخالفه
مما ذكر انما هو عدم حمل المطلق على المقيد ههنا ما تقييده بضد صفة المقيد فلا ولولم قاله عقل
يتردد بينهما ولا يمتد للاحدهما بعينه لاحتمال كل منهما الحصول المخالفه به وان أراد بما ذكر
انه فهم مما تقدم ان ما عدا المتيقن حكمه واحد فيكون حكم الامر والنهي داخل في قوله
وان كانا منفيين كما يشعر به قوله وكأنه فهم الى قوله الشامل لهما فهو من البطلان بمكان لان
حكم الامر والنهي مخالف لحكم المنفيين كما تقرر اذ حكم الامر والنهي تقييد المطلق بضد
صفة المقيد وحكم المنفيين تقييد المطلق بنفس صفة المقيد على الرابع ومعلوم ان أحدهما
لا يفهم من الاخر فكيف يتأتى لعقل مع ذلك دعوى الاستدراك وأما ثانيا فلان قوله وكأنه
فهم من النفي ما هو ضد للنهي الى قوله الشامل لهما لم يصدر عن تأمل بل لا يصدر مثله عن حذر
عقله اما أولا فلان قوله فهم يشعريان المصنف لو حمل النفي على ما يشمل النهي شمل هذا القسم
واستغنى عن التصريح به وفيه أمران أحدهما ان هذا يخالف تعليمه الاستدراك بان هذا
القسم علم من مفهوم قوله مثبتين لانه يقتضي ان ذلك القسم معلوم بطريق المفهوم وهذا
الكلام يقتضي انه معلوم بطريق المنطوق والثاني انه يقتضي صحة الاستغناء بهذا التحويل
وهو باطل قطعاً لان الحكم الذي ذكره المنفيين لا يجري في الامر والنهي كما تبين وأما ثانيا
فظهر ان المصنف فهم ما ذكر من الظن الباطل الذي لا سند له الا مجرد الهوس الناسد بل
انما أراد المصنف بالمنفيين ما يشمل المنفيين كما بينه الشارح المحقق ومع ذلك فقسم المنفيين بهذا
المعنى لا يشمل الامر والنهي لعدم صلاح اللفظ لتناوُلها اذ ليسا منفيين لاحقيقة ولا حكما
وان كان أحدهما منفيًا حكما ولعدم اتفاقهما في الحكم كما تقرر وبهذا يظهر ان قوله وهذا وهم
الخ هو الوهم القاحش اذ قد تبين عدم فهم المصنف ما ظنه عنه بل لو فهم ذلك لم يصح الحكم عليه
بالوهم اذ غاية الامر حينئذ حمل النفي على ظاهره من غير محذور يترتب على ذلك مع امكان حمله
على ما يشمل النهي ومثل ذلك لا وهم فيه بوجه والالزم صحة الحكم بالوهم على كل من حمل
كلاما على ظاهره من غير فساد يترتب عليه اذا أمكن حمله على أعم من ظاهره ولا يقول ذلك
عقل لا يقال بل حمل النفي على ظاهره يخرج قسم المنفيين ولم يتعرض لهما فيكون ذلك الحمل
وهما لا نأقول ترك بعض المسائل مع امكان ذكره مما لا يعدوهما باجماع من العقلاء والالزم
الحكم بالوهم على سائر الكتب أو غالبيتها اذ قلنا تخلو عن ذلك ولا يقول ذلك عاقل وأما ثانيا فلان
قوله لان المراد بالنفي هو السلب المقابل للايجاب الشامل لهما أي للنفي والنهي مما لا معنى له
في هذا المحل لان سياقه لا يثبت الاستدراك فان أراد انه اذا أريد بالنفي السلب استغنى عن
قسم الامر والنهي فهو هذيان لان المصنف عبر بالمنفيين وعلى هذا التقدير يكون المراد بهما

(وان اختلف السبب) مع اتحاد الحكم كما في قوله تعالى في كفارة الظهار فحرق برقبة ٩٧ وفي كفارة القتل فحرق برقبة مؤمنة

(فقال أبو حنيفة لا يحمل)
المطلق على المقيد في ذلك
لاختلاف السبب فيبقى
المطلق على اطلاقه (وقيل
يحمل) عليه (لفظا) أي
بمجرد ورود اللفظ المقيد
من غير حاجة الى جامع (وقال
الشافعي) رضى الله عنه
يحمل عليه (قياسا) فلا بد
من جامع بينهما وهو في
المثال المذكور حرمة
سببهما أي الظهار والقتل
(وان اتحد الموجب) فيهما
(واختلف حكمهما) كما في
قوله تعالى في التيمم فامسحوا
بوجوهكم وأيديكم وفي
الوضوء فامسحوا بوجوهكم
وأيديكم إلى المرافق
والموجب لهما الحادث
واختلاف الحكم من
مسح المطلق وغسل المقيد
بالمرافق واضح (فعلني
الخلاف) من انه لا يحمل
المطلق على المقيد أو يحمل
عليه لفظا أو قياسا وهو
الراجح والجامع بينهما في
المثال المذكور واشتركا في
سبب حكمهما وهو
الحادث (والمقيد) في
موضعين (بمتناقيين) وقد
أطلق في موضع كما في قوله
تعالى في قضاء أيام رمضان
فهذه من أيام أخرى في كفارة
الظهار فصيام شهرين

المساويين ومعلوم ان ذلك لا يتناول الامر والنهي اذ لا يصدق المساويان عليهما ما اذا أحدهما
الامر وهو ليس سلبا مطلقا وان أراد انه اذا أريد السلب دخل المنهين في المنهين فهو كلام
أجنبي عن السياق مع ان ذلك ان تمتع صدق السلب على النهي لانه من عوارض القضية التي
لا تكون الا خبرا فان أريد صدقه على ما يتضمنه النهي لانه يتضمن سلبا فذلك ان تمتع افادة ذلك هنا
لان المقصود صريح النهي لا منضمه وأما ما رابعا فلان قوله وقد مثاله في المقالة الاولى يقال
عليه الذي ذكره في المقالة الاولى مانصه وبالمثبتين أي واحترز بالمثبتين عن المنفي والمثبت نحو
اعتق رقبة ان ظاهرت ولا تملك رقبة كقوة فان المطلق هنا يحمل على المقيد وان كان الحكم في
أحدهما الاعتاق وفي الآخر الملك لان اعتاق الكافر قد يكون الملك محال انتهى بحرفه وقد غلط
فيه غلطا فاحشاحيت قال ان المطلق يحمل على المقيد فيكون المأمور بعبدة في مثاله عن الظهار
الرقبة الكافرة مع ان الصواب الذي صرح به المصنف في المتن الذي حكاه هو هنا انما هو حمل
المطلق على ضد صفة المقيد فاعجب منه حيث يحكى المتن بحرفه ولا يمتد الى معناه ومع ذلك
يتصدى الرد على مثل المصنف والشارح المحقق وبالجملة فهو لم يزد في هذا المقام على الاغلاط
والاوهام ولولا خوف اغترار الضعفة بما ذكره لكان اهـ ماله هو اللاتق بالانسان (قوله وان
اختلف السبب الخ) أقول لم يفصل المصنف في هذا القسم بين أن يكونا مثبتين أو غير مثبتين
أو مختلفين كما فصل في القسم الاول وهو ما اذا اتحد حكمهما وموجبهما وكأنه لعله لم يأنه لافرق
مما تقدم حتى يكون الحكم عند الشافعي فيما اذا كانا مثبتين كما في مثال الشارح حل أحدهما
على الآخر قياسا وفيما اذا كانا غير مثبتين وقلة في فهم المخالفة حمل المطلق على المقيد أيضا وفيما
اذا كانا مختلفين حمل المطلق على المقيد أيضا بان يقيد المطلق بصد الصفة أي قياسا في هذين
القسمين أيضا كالاول وكذا يقال في قوله وان اتحد الموجب الخ فتأمل (قوله وقيل يحمل
لفظا) قال شيخنا الشهاب ظاهر كلام الشارح انه يعني لفظا نصب على نزع الخافض انتهى
(قوله كما في قوله تعالى في التيمم فامسحوا بوجوهكم وأيديكم) قال شيخنا الشهاب جملة مطلقا
وهو عام انتهى (وأقول) قد علم مما سبق ان الاطلاق قد يكون من وجه دون آخر كلفظ الايدي
هنا فانه مطلق من حيث الغاية وان كان عاما من حيثية أخرى وبعبارة أخرى هو مطلق من جهة
مقدار اليد هنا وعام في أفرادها فنبهوا بنحو هذا التمثيل على هذه الفائدة الحسنة وهي ان اللفظ
الواحد قد يوصف بالاطلاق والعموم باعتبارين فيثبت له أحكام الاطلاق باعتبار واحد وأحكام
العموم باعتبار آخر فان قيل لا اطلاق من جهة الغاية أيضا لان لفظ اليد حقيقة إلى المنكسب فهو
ظاهر في جميعها قلنا لكن الظاهر غير مراد بالادلة خصوصامع اطلاق الشارع اليد في مواضع
مع ارادة جميعها تارة وبعضها أخرى وما عدا الظاهر غير معين فيثبت الاطلاق بهذا الاعتبار
وحاصله انه عرض الاطلاق في هذا الاستعمال في المقدار من حيث ارادة البعض من غير تعيين
فتأمل واحفظه (قوله والمقيد في موضعين متناقيين الخ) أقول كلام المصنف والشارح يدل
على تصوير هذه المسئلة بما اذا تباينت تلك المواضع التي ترى الى قول الشارح في موضعين وقد
أطلق في موضع وقال المصنف ان لم يكن أولى باحدهما قياسا فانه انما يتصور مع تباين المواضع
والا فالقياس الذي هو الحاق فرع بأصل لمشاركته في علة حكمه لا يتصور في الموضع الواحد

١٢ ت ت متتابعين وفي صوم التمتع فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم (يستغنى) فيما أطلق فيه (عنهما)

اذ في الموضع الواحد لا يتصور أصل وفرع وحيتئذ فالترتيب في غسيلات المغلظة لا يتأق
اندر اوجه تحت هذه المسئلة لانه شئ واحد وعلى هذا ينظر فيما نقله قول شيخ الاسلام عن القرافي
من انه جعله منه وفي قول شيخنا الشهاب مانصه قوله أي الشارح بناء على الراجح من ان الحمل
قياسي (أقول) قضية هذا ان رواية احدها في غسيلات السكب تحمل على رواية أولاهن لانها
أولى من رواية آخراهن بدليل نذب الترتيب فيها ومن ثم تعلم ان ما يقال في القضية من تساقط
أولاهن وآخرهن والعمل باحدها انما يتفرع على غير الراجح هنا انتهى على ان الاولوية التي
بينهم لم يتحقق كونها بالقياس لوجود جامع بين المطلق والمقيّد كما هو المراد هنا على ما صرح به
قول الشارح من حيث القياس الخ فليست أمثل ثم رأيت في قات في مرة أخرى مانصه يمكن ان يجعل
قوله والمقيد متنافيين يستغنى عنهما ان لم يكن الخ شاملا لما اذا اتحد الحكم والسبب كما في رواية
غسيلات السكب وعلى هذا يلزم من ذلك الاستغناء الغاء القيد لتعارضهما مع اتحاد الحمل
ومتعلق الحكم ولما اذا لم يتحد كما في مثال الشارح وعلى هذا يعمل بالاطلاق في محله وأما
مفهوم قوله ان لم يكن الخ فانما يتأتى في القسم الثاني دون الاول ضرورة توقف القياس على أصل
وفرع وذلك منتف في اتحاد الحمل والحكم والموجب فليست أمثل اهـ أي وعلى هذا فقول الشارح
في موضعين وقوله في موضع أعظم من ان تتباين المواضع أو لا وقول المصنف قياسا محمول على
ما اذا تباينت المواضع وقد يلحق بالقياس ما في معناه اذا لم تتباين ولا يخفى اندفاع ما أورده شيخنا
على هذا التقرير أيضا لعدم الاولوية بالقياس الا ان قلنا يلحق به ما في معناه اذا اتحدت المواضع
واعلم ان شيخ الاسلام بعد نقله في الترتيب ما تقدم عن القرافي قال مانصه والظاهر انه ليس منه
اضعف دلالة هاتين أي رواية أولاهن ورواية آخراهن بالتعارض وبالشك الدال عليه رواية
الترمذي آخراهن أو قال أولاهن ولجواز حمل رواية احدها على بيان الجواز وأولاهن على
بيان الغيب وآخراهن على بيان الاجراء وبما تقرره لم ان شرط الحمل فيما اذا اختلف السبب
واتحد الحكم ان لا يتردد المطلق بين مقيدين متنافيين أو يكون أولى باحدهما من الآخر ومن
شرطه أيضا ان يكون المقيد صفة لا ذاتا كالاطعام في كفارة الظهار فلا يحمل عليه كفارة القتل
عند تعذر الصوم فيها وان لا يكون في اباحة اذلتعارض فيها وان لا يمكن الجمع بغير الحمل انتهى
وفي كل من قوله اضعف دلالة هاتين بالتعارض وقوله وان لا يكون في اباحة اذلتعارض فيها
نظرا لما لا قول فلان القاعدة مفروضة في التعارض وأما الثاني فلان التساؤل في الاباحة بقدر
الاذن وقد تعارض فيه المطلق والمقيد اذ الاول يدل على الاذن مطلقا والثاني يدل عليه في حال
دون حال فليست أمثل (قوله ان لم يكن أولى باحدهما) أي المتنافيين من الآخر قال شيخنا الشهاب
سواب العبارة منه بالآخر وكذا يقال في كلام الشارح الا في آه (أقول) يجاب بان في الكلام
اختصارا مهودا كما قالوا ما رأيت رجلا أحسن في عينه السكحل من زيد والاصل منه أي
السكحل في عين زيد (قوله كان وجد الجامع بينهما وبين مقيد) قال شيخنا الشهاب أي بين المطلق
وبين المقيد باحد القيدين فهو بفتح الياء وضمه لا باحد القيدين اهـ (قوله فان قيل لفظي فلا)
أي لعدم امكان الحمل عاينهما المتنافيين ما وعلى أحدهما لانه ترجيح بلا مرجح

(الظاهر والمؤول)

(قوله الظاهر ما) أي لفظ بدليل تبادره من دل (قوله دلالة ظنية) عبارة ابن الحاجب الظاهر

ان لم يكن أولى باحدهما
من الآخر قياسا) كما في
المثال المذكور بأن يبقى
على اطلاقه لا متناع
تقيده بهما المتنافيين
وبواحد منهما لا انتفاء
مرجحه فلا يجب في قضاء
ومضان تنابع ولا تفريق
اما اذا كان أولى بالتقييد
بأحدهما من الآخر من
حيث القياس كان وجود
الجامع بينهما وبين مقيد
دون الآخر قيدا بناء على
الراجح من ان الحمل قياسي
فان قيل لفظي فلا

(الظاهر والمؤول)

أي هذا مجتمعا (الظاهر
مادل) على المعنى (دلالة
ظنية) أي راجحة فيحتمل
غير ذلك المعنى مرجوحا
كالاستدراج في الحيوان
المقتبس مرجوح في الرجل
الشجاع والغائب راجح في
الخارج المستدرك لا عرف
مرجوح في الممكن
المطمئن المرذوع له لغة
أولا

أى فى اللغة الواضح وفى الاصطلاح مادل دلالة ظنية اما بالوضع كالاسد أو بالعرف كالغائط اه
 قال العضد وعلى هذا فالنص وهو مادل دلالة قطعية قسيم له وقد يفسر أى الظاهر بمادل دلالة
 واضحة فيكون أى النص قسما منه اه قال المولى سعد الدين قوله دلالة ظنية يخرج النص
 ليكون دلالة قطعية والمجمل والمؤول ليكون دلالة ماساوية ومرجوحة وظاهر كلام المصنف
 أى ابن الحاجب ان قوله اما بالوضع أو بالعرف من تمام الحسد احتراز عن المجاز وبه صرح
 الأمدى وكلام الشارح يشعر بأنه تقسيم للدلالة بعد تمام الحسد فيدخل المجاز وهذا أقرب اه
 والمصنف مع ترك هذا القيد يحتمل خروج المجاز عنده أيضا بناء على المتبادر من قوله دل وهو ان
 يدل بنفسه بخلاف المجاز فان دلالة بواسطة القرينة وقال بعضهم اللفظ اما ان تكون دلالة
 من حيث الوضع قطعية أو ظنية أو وهمية أى مرجوحة أو لا مرجوحة ولا راحة فالاول
 النص والثاني الظاهر والثالث المؤول والرابع المشترك اه وفسر فى النقود الظنية بقوله أى
 محتملة لغيره احتمالا مرجوحا وله أى الظاهر قال فالمشترك لا يكون ظاهرا ولا نصا اه وهذا كله
 يقتضى أن من لازم الظنية الرجحان واحتمال معنى آخر مرجوح وحينئذ فقد يقال لاحاجة
 الى تفسير الشارح بقوله أى راحة الا ان يقال به على احتمال اللفظ معنى آخر كما يشعر به قوله
 فيجتمعل غير ذلك المعنى مرجوحا ودفع توهم ان المراد لفظ له معنى واحد يدل عليه بطريق الظن
 لا القطع وان لم يوجد ذلك كما يفهم ذلك مما تقرر (قوله وخارج النص) اقول فيه أمران الاول
 فى وجه التعرض لانخراجه دون اخراج المجمل والمؤول ولعله الاختصار مع ظهور خروجهما
 والاهتمام باخراج النص لان من الظاهر بالتفسير الاخر كما تقدم عن العضد والثاني ان فى قطعية
 دلالة فنحو زيد مع احتمال معنى مرجوحا ككتابه ورسوله واهـ اذا كدوه لدفع ذلك فى نحو جـ
 زيد نفسه نظرا فى الفرق بين نحو الاسد ونحو زيد حتى كان الاول من الظاهر والثاني من النص
 مع ثبوت الاحتمال فى كل منهما اللهم الا ان يفرق بان احتمال المجاز فى الاول ثابت فى غير
 التركيب أيضا بخلاف الثاني اذ لفظ فنحو زيد فى غير التركيب لا يحتمل غير معناه بخلافه
 فى التركيب لاحتمال الاسناد المجازى وفيه نظر لان من يجوز فى الاعلام مجازا المفرد يلزمه
 احتمال فنحو زيد فى غير التركيب أيضا اللهم الا ان يبنى ما هنا على المنع (قوله والتأويل) فان
 قلت لم يفسر كغيره الظاهر دون الظاهر والمقابل للتأويل والتأويل دون المؤول المقابل للظاهر
 قلت لما قاله غير واحد من ان الظاهرا أكثر استعمالا من الظاهر والتأويل أكثر استعمالا من
 المؤول (قوله حمل الظاهر) اقول اخرج حمل النص على معنى مجازى بدليل وحمل المشترك
 على أحد معنیه كذلك فتضمنه التعريف ان ذلك لا يسمى تأويلا اصطلاحا (قوله فان حمل عليه
 الدليل) قال شيخنا الشهاب أى فى نفس الامر انتهى وهو ما خوذ من قول المصنف أوالما يظن
 المحققية صحة التأويل حينئذ وان اعتقد الحامل فساد ذلك الدليل لى لكن ينبغي ان يراد
 اعتقاد صحته فى نفس الامر لا فى الظاهر عند الحامل ولو كان الدليل فاسدا فى نفس الامر لكن
 اعتقاد الحامل صحته فالتأويل صحيح بحسب اعتقاده دون نفس الامر ولك ان تقول فى نفس
 الامر بحسب اعتقاده لا بحسب نفس الامر والحاصل ان صحته فى نفس الامر بحسب نفس
 الامر تتوقف على صحته فى نفس الامر بحسب نفس الامر وان صحته فى الظاهر يكتفى فيها صحته

وخارج النص كزيد لان
 دلالة قطعية (والتأويل
 حمل الظاهر على المحتمل
 المرجوح فان حمل عليه
 الدليل فصحيح أو لما يظن
 دليلا) وليس بدليل فى
 الواقع (فتاسد

بحسب الاعتقاد فقول المصنف أو لما يظن دليلا ففاسد ينبغي ان المراد به انه فاسد بحسب نفس الامر دون الظاهر كما في نظائره ألا ترى أنا نحنكم بصحة الصلاة اذا اعتقد المصلي استحجام شرائطها وان كانت فاسدة في نفس الامر لعدم استحجامها فيه (قوله أو لا شيء فلعب لا تاويل) أقول فيه امور * الاول انه ان اتقى الشيء في الواقع والاعتقاد فهو واجب ولا كلام أو في الاعتقاد دون الواقع فهو واجب أيضا بحسب الاعتقاد أو في الواقع دون الاعتقاد فالمتجه انه لا يوصف باللعب لان اللعب من أوصاف الحامل ولم يصدر منه ما يقتضيه بل هذا القسم داخل في قوله أو لما يظن دليلا ففاسد * والثاني ان شيخنا الشهاب قال والمراد بقوله لا تاويل في التأويل المعتد به والاخذ بالتأويل صادق عليه انتهى وقضيه انه يسمى تأويلا في الاصطلاح وهو خلاف قضية كلام المصنف والشارح ودعوى صدق الحد عليه ممنوعة كما سبق ذلك والثالث ان شيخنا العلامة أورد ان هذا يوجب فساد الحد بانه صادق على هذا الفرد الموصوف باللعب فيجب ان يزيد فيه قيد يخرج منه كان يقال لدليل أو شبهة انتهى (وأقول) قد تقررت بحث التعريف جواز الاضمار فيه بشرط قرينة واضحة وحينئذ فقول المصنف حمل الظاهر على المحمل المرجوح فيه حذف وهو دليل أو لما يظن دليل لا بدليل تعقيبه بذلك التفصيل وأي قرينة أصرح على ارادة ذلك الحذف من ذلك التعقيب وبذلك تتضح صحة الحد وفساد زعم الفساد وان منشأ الغفلة عما ينسأه على ان التعريف بالأعم اجزاء الاقدمون واختاره غير واحد من محقق المتأخرين فقامل (قوله ولم ينقل تجديده كحاشية الخ) قال شيخنا العلامة لا يخفى ان قوله لم يسبق الخ كاف في بيان بعده ولو جعل الشارح قوله ولم ينقل علاوة بان يقول على انه لم ينقل كان صوابا قال العضد الى آخر ما حكاه عنه اه (وأقول) لا يخفى ان حاصل هذا الاعتراض الفاسد ان الشارح جعل مجموع الشقين أعنى قوله لم يسبق الخ وقوله ولم ينقل الخ وجهها واحد اللب بعدوان الصواب الاقتصار على الاول لكفايته في بيان البعد وجعل الثاني علاوة والاستدلال على ذلك بعبارة العضد التي حكاه عنه ونحن نقول لا منشأ لهذا الاعتراض الفاسد الا التساهل الذي أوقع فيه حب العصبية أما أولا فلا نسلم ان الشارح جعل الشقين وجهها واحد اذ ليس في عبارته ما يقتضي ذلك ولا ما يمنع من كونهما وجهين مستقلين بل هو محتمل لذلك قطعا احتمالا في غاية الظهور والقرب عند كل عاقل ألهم رشده فان العطف على التعديل يجوز ان يكون من جلته ويجوز جوازا قويا ان يكون تعليلا مستقلا لما لا يخفى من شيوع عطف العمل المستقلة بعضها على بعض وكثرته فقوله ولم ينقل الخ سواء عطف على خبر ان الاول أعنى قوله قريب عهد بالاسلام أو على خبرها الثاني أعنى لم يسبق الخ يجوز ان يكون له مستقلة وهذا ظاهر لا خفاء فيه ومن زعم خلافه فعليه البيان ولا نسلم أيضا ان العضد اقتصر على الشق الاول وجعل الثاني علاوة فان قوله هذا مع انه لم ينقل تجديده قط الخ لا يلزم ان يكون علاوة بل يجوز ان يكون زيادة في الوجه الاول كما يجوز ان يكون وجهها مستقلا ومن زعم امتناع ذلك فعليه البيان والحاصل انه يصح جعل الشقين وجهها واحد او جعلهما وجهين اذ لا محذور في واحد من الامرين وكفاية أحدهما لا تمنع من اعتبار المجموع واحدا كما لا يشكبه على من له أدنى الملم بصنيع الأئمة وان عبارة الشارح صالحة لكلا الامرين وكذا عبارة العضد وأما ثانيا فلا سلم ان الشارح

أو لا شيء فلعب لا تاويل)
هذا كله ظاهر ثم التأويل
قريب يترجح على الظاهر
بأدنى دليل فهو اذا فتم الى
الصلاة أي عزمتم على القيام
اليها بعب لا يترجح على
الظاهر إلا بأقوى منه وذكر
المصنف منه كثيرا فقال
(ومن البعد تأويل أمسك
على ابتداء أي تأويل
الحنفية قوله عليه الصلاة
والسلام اغيلان بن سلمة الثقفي
وقد أسلم على عشرة نسوة أمسك
أربعاء وفارق سائرهن رواء
الشافعي وغيره على ابتداء
نكاح أربع منهن فيما اذا
كان نكحهن معا لبطلانه
كالسالم بخلاف نكاحهن
مرتبا فمسك الأربع
الاولى ووجه بعده ان
المخاطب بمجمله قريب عهد
بالاسلام لم يسبق له بيان
شروط النكاح مع حاجته
الى ذلك ولم ينقل تجديده
نكاح منه ولا من غيره مع
كثرتهم وتوفر دواعي حله
الشريعة على نقله ولو وقع
(و) من البعد تأويلهم
(سنتين مسكينا) من قوله
تعالى فاطعاهم سنتين مسكينا

جعل الشقين وجهها واحدا وان العضد اقتصر على الاول وجعل الثاني علاوة قلنا أي محذور
في ذلك مع صحة كل من الامرين بل وتعارضهما في المعنى اذ لا يقصد بالعلوة الا تقوية ما قبلها كما
ان جعل الامرين وجهها واحدا فيه تقوية الاول بالنسبة وبالجمله فهما طريقان صحيحان سلك
العضد أحدهما والشارح الآخر فكيف مع ذلك يسوغ له اقل الاعتراض على الشارح
ونسبته الى مخالفة الصواب ولعمرك ان ذلك من العجائب مع ان لنا على هذا التقدير ترجيح
طريق الشارح بوجهين الاول ان جعلهما وجهها واحدا أسرع الى دفع الخصم وأقطع لشعبه
اذ لو اكتفى بالشق الاول لرعى بادرا الى المنازعة في اقتضائه البعد بنحو ضعفه بمجرد ذلك
وأجوب الى تغيير الاسلوب والتوجيه بالمجموع والثاني انه لما كان التوجيه بانه لم يسبق له
بيان شروط النكاح قد يعترض بأنه لا يكفي في البعد لو ازان يامر بالتجديد ليتعلم الشروط ثم
يجدد ولهذا صرحوا بان الامر بالنسبة أمر بشروطه وان أمر الكافر بالصلاة أمر بالاسلام ثم
الاتيان به والامر بالاسلام صادق بالامر بالاتيان به بعد تعلم كيفية فلا بد من بيان انتفاء
التجديد ليتبين هذا الاحتمال زاد قوله ولم ينقل الخ ليندفع ذلك فهو من جهة وجه البعد ولما كان
نقل نفي التجديد من غيلان غير كاف لانه لو نقل من غيره كفي في موافقه التأويل زاد قوله ولا من
غيره ولما كان نفي نقل التجديد مطلقا قد لا يكفي لاحتمال ان ذلك اقلتهم أو عدم توفر الدواعي على
ذلك النقل زاد قوله مع كثرتهم الخ وهذا الوجه في غاية الحسن والدقة كما لا يخفى وبه يظهر
ان هذا الاعتراض لم يزد على التغيير في الوجوه الحسان (قوله على ستين مدا) قال شيخنا
العلامة مقتضاه ان افظ ستين مسكينا أطلق على ستين مدا وقوله بان يقدر مضاف أي طعام
ستين مقتضاه ان ستين مسكينا باق على معناه والطعام مراد بلفظه المقدور وهذا تناقض لا خفاء
فيه فليتأمل انتهى (وأقول) قد تأملنا امثالا لا امر بالتأمل ما زعمه الشيخ من ان هذا تناقض
لا خفاء فيه فوجدنا منشاء اشتباهها لا خفاء فيه وذلك لانه توهم ان قوله وستين مسكينا على ستين
مدامعناه انه أريد بالمسكين المدفكون المراد من قوله ستين مسكينا ستين مدا من غير تقدير
وليس كذلك بل معناه كما هو ظاهر لا خفاء فيه ان قوله ستين مسكينا أريد منه معنى ستين مدا على
ان طريق ذلك تقدير المضاف والتقدير طعام ستين مسكينا وطعام ستين مسكينا هو ستون مدا
فقول الشارح بان يقدر مضاف الخ بيان لطريق التأويل وصرف اللفظ عن ظاهره ولا شبهة
في ان قوله وستين أي وتناولهم ستين على ستين مدا صادق بكون التأويل بهذا الطريق قاي
تناقض في ذلك وأي مقتض له من الكلام وأين اشتمال العبارة على شروط التناقض حتى يصح
زعمه وأي شيء في عبارة المصنف يعين ان المسكين عبر به عن المدوان قوله ستين مسكينا عبارة
عن ستين مدا بدون توسط تقدير ولعمرك انه لا دنشالامثال هذه الايرادات الا الغفلة واهمال
التأمل رأسا وان الموقع في ذلك ليس الا الشغف بالتعصب ومحبة الاعتراض وهذا أمر صعب
يفشأ منه عدم الوثوق بكلامه في كثير من المواضع ثم رأيت شيخنا الشهاب وافق الشيخ فقال قوله
بان يقدر مضاف هذا يخالف المتن فان معنى المتن ان مسكينا لم يرد حقيقة بل أريد به معنى المد
وكلام الشرح يقتضي بقاء المسكين على حقيقةه وهما متنافيان انتهى وقد علمت ما فيه وليت
شعري ما مستند في الجزم بنسبته الى المتن ما ذكر وتالله لا مستند له في ذلك الا محض الوهم

(على ستين مدا) بان يقدر
مضاف أي طعام ستين
مسكينا وهو ستون مدا
فيجوز اعطاؤه لمسكين واحد
في ستين يوما كما يجوز
اعطاؤه لستين مسكينا في
يوم واحد لان القصد
باعطائه دفع الحاجة ودفع
حاجة الواحد في ستين يوما
كدفع حاجة الستين في يوم
واحد ووجه بعده أنه اعتبر
فيه ما لم يذكر من المضاف

والأخى فيه ما ذكر من عدد المساكين الظاهر قصد لفضل الجماعة وبركتهم وتضاف قلوبهم على الدعاء للمحسن (و) من البعيد
تأويلهم حديث أبي داود وغيره (أيما امرأة نكحت نفسها) بغير إذن وليها فنكاحها باطل وفي رواية البيهقي فإن أصابها فلها
مهر مثلها أصاب منها (على الصغيرة ١٠٢ والامة والمكاتب) أي حله أولا بعضهم على الصغيرة لصحة تزويج الكبيرة نفسها

عندهم كسائر تصرفاتهم
فاعترض بان الصغيرة
ليست امرأة في حكم
اللسان فحله بعض آخر على
الامة فاعترض بقوله فلها
مهر مثلها فإن مهر الامة
ليس لها فحله بعض
متأخريهم على المكاتب
فإن المهر لها ووجه بعده على
كل أنه قصر للعام المؤكد
بعمومه بما على صورة نادرة
مع ظهور قصد الشارع
عمومه بان يمنع المرأة مطلقا
من استقلالها بالنكاح
الذي لا يليق بحسن العادات
استقلالها به (و) من البعيد
تأويلهم حديث (لا صيام
لمن لم يبيت) أي الصيام من
الليل رواه أبو داود وغيره
بلفظ من لم يبيت الصيام من
الليل فلا صيام له (على
النساء والنذر) لصحة
غيرهما بنية من النهار عندهم
ووجه بعده أنه قصر للعام
النص في العموم على نادر
لمدرة القضاء والنذر بالنسبة
الى الصوم المكلف به في أصل
الشرع (و) من البعيد
تأويل أي حنفية حديث
ابن حبان وغيره (ذكاة
الجنين ذكاة أمه) بالرفع
والنصب (على التشبيه) أي
مثل ذكاتها أو كذا كانت
فيكون المراد الجنين الحلي

راه حال التامل ولا - ولولا قوة الإبالة (قوله وأخى فيه ما ذكر من عدد المساكين) قال شيخنا
الشهاب فيه نظر فإن العدد معتبر في قدر الطعام المعطى فلم يبلغ إذا الطعام مقدرا بعدد المساكين
انتهى (وأقول) هذا لا يراد بعزل عن ملاقة كلام الشارح لأن كلامه ليس في عددهم باعتبار
المعطى أي الشيء الذي يعطى بل في عددهم باعتبار من يعطى بمعنى أن ظاهر الآية اعتبار كون
من يعطى ستمين مسكينا فقد اعتبر فيها تعدد من يعطى بهذا القدر من العدد وقد ألقى الخائف
اعتبار هذا العدد فيه أي في من يعطى واكتفى بإعطاء واحد في ستمين يوما وعبارة العضد وجه
بعدمه أنه جعل المعدوم وهو طعام ستمين مذكورا بحسب الإرادة والموجود وهو طعام ستمين
عدم بحسب الإرادة مع إمكان أن المذكور هو المراد لأنه يمكن أن يقصد طعام الستمين دون
واحد في ستمين يوما لفضل الجماعة وبركتهم وتضاف قلوبهم على الدعاء للمحسن فيكون أقرب الى
الاجابة وأهل فيهم مستجابا بخلاف الواحد وبذلك يظهر سقوط هذا الاعتراض ثم رأيت أنه زاد
بعد ما تقدم عنه مانصه ولوقال وأخى فيه ما ذكر من طعام العدد كان ظاهرا واتضح التعليل
بفضل الجماعة انتهى وقد ظهر أن ما عبر به الشارح صالح لهذا المعنى وأنه المراد منه فلا إشكال
(قوله وتضاف قلوبهم) كذا في العضد قال السعد تضاف قلوبهم بهم بإضافة المجمة هو التعاون
والظلم من غلط النسخ اه (قوله للمحسن) أي المكفر لعل الله يغفر ذنبه وقول العضد فيكون
أقرب الى الاجابة قال في النور اذا قلنا بخروج من المسلمين عن ولي من أولياء الله تعالى يكون
مستجابا الدعوة مغتنم الهمة اه (قوله أيما امرأة) هو ذكر في سياق الشرط فيم وفي شرح
البرهان لما زرى اذا نكح العموم يتنوع تخصيصه وههنا قد أكد بقول باطل باطل ثلاث
مرات اه ورده القرافي في شرح المحصول (قوله نكحت نفسها) قال شيخنا الشهاب كذا الرواية
وهي تفيد أن نكح يستعمل بمعنى زوج اه (قوله في حكم اللسان) أي اللغة قال شيخنا الشهاب
ولما كانت مرجعا ومعتادا جعلها حاكمة حيث أضاف بالحكم اليها اه (وأقول) ظاهر كلامه أن
الحكم هنا بالمعنى المصدري والظاهر أن المراد به المحكوم به بحسب اللغة (قوله المؤ كدعموه
بما) ينبغي أن التقييده ببيان زيادة البعد وان أصل البعد لا يتوقف عليه وكذا يقال في قوله
الآخى النص في العموم (قوله صورة نادرة) أي فيكون كالغز (قوله استقلالها به) قال شيخنا
الشهاب يمكن الاستغناء عنه بجعل الذي الخ مضافة لاستقلالها السابق للنكاح اه (أقول)
لكن فيه إيهام أن الوصف للنكاح (قوله من الليل) قال شيخنا الشهاب من ابتدائية
أو بمعنى في (قوله النص في العموم) لما سبق في المتن أن النكحة في سياق النفي للعموم نصا
أن يثبت على الفتح (قوله أو كذا كانت) قال شيخنا الشهاب هو توجيه للنصب بان كاف التشبيه
متعلقة باستقرار محذوف تعدى بعد حذفها الى ما كان محجورا عنها ويعبر عن هذا ونحوه
بالنصب على اسقاط الخافض اه (قوله ما فيه من التقدير) قال شيخنا الشهاب أي المقدر اه
(وأقول) يجوز بقاؤه على ظاهره (قوله فبان بعرب ذكاة الجنين خبرا لما بعده الخ) قال شيخنا
العلامة قد يقال لا يتعين هذا في الجواز أن يكون ذكاة الجنين مبتدأ خبر ما بعده على معنى أن
ذكاة الجنين المطلوبة شرعا هي نفس ذكاة أمه الثابتة حسا وبديل عليه دخول أن عليه في قوله
عليه الصلاة والسلام في الحديث الذي سيذكره الشارح فإن ذكاة أمه لان النواسخ

لحرمة الميت عنده وأحله صاحباه كالشافعي ووجه بعده ما فيه من التقدير المستغنى عنه أما على رواية الرفع وهي إنما
المحفوظة كما قاله الخطابي وغيره من جملة الحديث فبان بعرب ذكاة الجنين خبرا لما بعده أي ذكاة أم الجنين ذكاة له يدل عليه
رواية البيهقي ذكاة الجنين في ذكاة أمه وفي رواية بن ذكاة أمه وأما على رواية النصب ان ثبت فبان يجعل على الظرفية

وجه يقتضي انه غير مراد أيضا في الجواب وهو أنه معلوم الحكم لهم تعين ان المراد في السؤال هو الميت فتعين ارادته في الجواب لمطابق السؤال اذ لو أريد فيه الحي لم يطابق السؤال ولا يقال يجوز ان يراد فيه كلا الأمرين وتحصل المطابقة لما تقر من ان ارادتهم ما منتفية عندنا وعندنا وأنه ليس المراد عندنا وعندنا إلا أحدهما دون الآخر والغرض ليس إلا الاحتجاج على نفي ما ادعاه هو لا على نفي سائر الاحتمالات فقوله فظاهر الخ اثبات لارادة الميت وحده في السؤال وقوله فيكون الجواب عن الميت أي وحده لا عن الحي وحده كما ذهب اليه المخالف فهل بقي بعد هذا البيان من شك في صحة ما قاله الشارح وظهوره وأنه لا منشا لاعتراضه الا عدم ملاحظته على وجهه وتامل مقصوده المصروفة به عبارة وتوهم ان قوله فيكون الجواب عن الميت احتراز عن كونه عن الحي أو عنهما ما فاو رد حيث انه اذا كان عنهما حصلت المطابقة وزيادة وهو توهم فاسد اذ ليس المراد الا الاحتراز عن كونه عن الحي وحده كما ذهب اليه المخالف الذي ليس النزاع الامعة فظهر بما لا مزيد عليه سقوط هذا الاعتراض وأنه وهم محض (فان قلت) قضية ما قررته ان السبب في عدم صحة كون الجواب عن الحي وحده هو عدم صحة الحكم لعدم المطابقة كما قاله الشارح (قلت) كلا الأمرين يصح جعله سببا ولا محذور في الاقتصار على أحدهما كما صنع الشارح ثم أقول مما يدل دلالة واضحة عند من له أدنى رجوع الى وجدانه على ان المراد بالجنين الميت قول السائلين فنلقه أم نأكله اذ لا يفهم من الالتقاء في مثل هذا الأمر على نحو المزابل والاعراض عنه ومعلوم ان الحي لا يسمح احد بالقائه كذلك ولم يعتمد ذلك فيه بل المعتمد فيه حفظه وانتظار حاله كما لا يفهم من ذكر كله الا الميت بخلاف الحي اذ لا جائز ان يكون السؤال عن أكله حيا لانه غير متاد فيه ولا يقع السؤال عنه عادة من عاقل ولا عن أكله بعد تذكيته لانه من الظهور بحيث لا يسأل عنه أحد العوام فضلا عن صحابة سيد الانام (لا يقال) المراد فنلقه أم نأكله اذ مات لان هذا في غاية البعد من هذا السياق من غير ضرورة اليه بل يكاد السياق يقطع بنقطة وكيف يشبهه على مثل الصحابة حاله اذ مات بعد خروجه حيا مع ان حرمة الميتة التي هذا منها مما ليس محل اشتباه على آحاد الامة فكيف بهؤلاء الائمة (قوله اذ بيان المصرف لا ينافيه) قال شيخنا العلامة مانصه قديقال بيان المصرف على وجه الحصر ينافيه لما تقر وعند أهل البيان من أن الحصر انما يستعمل ردا على المخاطب في اعتقاده غير حكم المتكلم ويبيانه ان الصدقات ان قصد انحصارها في هذه الاصناف وفي استيعابهم استدعى ان المخاطب منازع في الأمرين معا وذلك منتف اذ لا يخفى انه انما يعتد استحقاق غيرهم لها لا استحقاق بعضهم دون بعض وان قصد انحصارها في الاصناف دون الاستيعاب لم يكن ثم حيث دليل على عدم جواز عدم الاستيعاب فليتامل ذلك مع الانصاف وعدم التعسف (فان قيل) الواوثة تقتضي تشريك الاصناف في الصدقات أي في ملكها المستفاد من اللام وهو نفس استيعابهم (قلت) الظاهر المتبادر انها تقتضي تشريكهم في الصدقات أي في جواز صرفها اذ المعنى انما يجوز صرف الصدقات لهذه الاصناف وذلك لا يقتضي وجوب الاستيعاب اه (وأقول) لا يخفى على البصير بالقواعد الخبير بقوانين البحث المحافظ على مراعاة ذلك الراغب في اتباع الحق المحب للانصاف المجانب لبارد التعصب والاعتساف سقوط

اذ بيان المصرف لا ينافيه
فليكونا مرادين فلا يكتفى
المصرف لبعض الاصناف
الا اذا فقد الباقي للضرورة
حيث

جميع ما أورده وأمر بتأمله بالانصاف وعدم التعسف وهول بذلك على ضعف الطلبة فاما قوله قد
يقال بيان المصرف على وجه الحصر ينافية وتبعه شيخنا الشهاب في هذه الجملة من غير زيادة
فقد استند فيه كما ترى الى ما عقبه به من قوله لا تقر عند أهل المعاني الخ وبين ذلك بقوله وبيانه
الى قوله استندى ان المخاطب ينازع في الامرين وذلك منتف الخ وحاصله كما ترى ان حمل
الآية على بيان المصرف والاستيعاب معا يتوقف على مخاطب ينازع في الامرين ولا مخاطب
كذلك فيمتنع الحمل المذكور ولا يخفى عليك انه لم يرد في هذا البيان على دعوى انتفاء المخاطب
المذكور والاستدلال لهذه الدعوى بدعوى أخرى وهي ان المخاطب انما يعتد استحقاق
غيرهم لها لا استحقاق بعضهم دون بعض ولم يأت لواحدة من هاتين الدعوتين بشبهة فضلا عن
حجة ونحن نقول لان سلم انتفاء المخاطب المذكور وليس في الآية ما ينافي وجوده ولا ما يدل على
انتفائه اذ الذي فيها انهم تعرضوا للصدقات حيث قال الله تعالى ومنهم من يترك في الصدقات
الخ وتعرضهم لها صادقة قطعاً مع اعتقادهم جواز صرفها لغير هذه الاصناف أيضاً وابيضهم
دون بعض أيضاً وبعبارة أخرى تعرضهم لها صادقة قطعاً مع اعتقادهم عدم انحصار المستحقين
في هذه الاصناف وانهم أيضاً من المستحقين وأنه يجوز الاقتصار على بعض المستحقين دون
بعض وهذا مما لا يسع عاقلانكاره فهل مع ذلك يسوغ لنا ان ندعى انتفاء المخاطب المذكور
والاحتجاج عليه بدعوى ان المخاطب انما يعتد استحقاق غيرهم لها لا استحقاق بعضهم دون
بعض فان ادعى في هذه الدعوى الضرورة كما قد يشعر به قوله ولا يخفى فهي دعوى ممنوعة أيضاً
سلمنا انتفاء المخاطب المذكور لكن لا نسلم ان الحصر في الامرين يتموقف على المنازعة في كل
منهما لم لا يكتفي فيه بالمنازعة في مجموع الامرين وهي حاصلة بالمنازعة في أحدهما او حينئذ يكون
التزاع في المجموع ويرد الحصر رداعلى المنازعة فيه لا بد ان في ذلك من دليل صريح صحيح من
كلامهم سلمنا التوقف المذكور لكن لم لا يكتفي بتقدير المنازعة وتزويل غير المنازعة منزلة لوجود
مقتضى ذلك وله نظائر في كلامهم سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون القصر بالنسبة الى الاستيعاب
قصر تعيين زيادة في الفائدة ودفعه اليهم عدم وجوبه عند بيان المصرف وبالنسبة الى
الاصناف قصر افراد غاية ما في الباب لزوم استعمال المشترك في معنييه معاً وهو جائز عند
الشافعي وطائفة مع ان لنا ان نمنع لزوم ذلك بناء على انه ليس واحداً من التعيين والافراد معنى
اصيغة الحصر بل من فوائدها وما يجوز ان يقصد الشيء لجميع فوائده واعلم ان قوله انما
يعتد استحقاق غيرهم لها ان اراد استحقاق غيرهم دونهم كما هو المتبادر منه اقتضى ذلك انه
حمل الحصر على حصر القلب وهو في غاية البعد كما لا يخفى بل الوجه انه حصر افراد لان الظاهر
الموافق لسياق الآية وسبب النزول انهم انما كانوا يعتقدون انهم أيضاً من المستحقين لانهم
المستحقون دون غيرهم ومما هو في غاية الظهور في انهم انما اعتقدوا المشاركة في الاستحقاق
لا انفراد به قوله تعالى فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذاهم يسخطون ولم يقل فان
اعطوا رضوا وان لم يعطوا اذاهم يسخطون الا ان يكون الامر من بعض من اعتقد
الاستحقاق دون الاصناف وان اراد استحقاق غيرهم معهم لم تحسن المناظرة في قوله
لا استحقاق بعضهم دون بعض بل كان الواجب ان يقول لا استحقاقهم وحدهم ولا استحقاق

بعضهم دون بعض أو يقتصر على قوله لا استحقاقهم وحدهم فإنه المقصود بالذات بالنفي على هذا
التقدير كما لا يخفى مع التأمل الصحيح فكيف يترك ما هو المقصود بالذات ويقتصر على غيره وإذا
تأمل ما أشرنا إليه حق التأمل علمت أن الشيخ لم يرد في هذا المقام على مجرد الدعاوى المخالفة
للظاهر وحيثما لم يتجرب مع ذلك من قوله فليست أمثل ذلك مع الانصاف وعدم التعسف انتهى
فليست أمثل مع الانصاف وعدم التعسف وأما قوله في جواب السؤال الذي أورده قلت الظاهر
المتبادر إلى قوله وذلك لا يقتضي وجوب الاستيعاب بخوابه أن الشارح لم يدع أن الآية تقتضي
أي تستلزم وجوب الاستيعاب بل إن الظاهرة فيه وقرئ بين الأمرين كما هو معلوم وظهورها في
الوجوب صحيح مع التقدير الذي سلمه أيضا فإن قوائما بما يجوز صرف الصدقات لهذه الانصاف
ظاهر في وجوب الاستيعاب لأنه المتبادر منه والظاهر مما يمكن في المطالبة الظنية بل يمنع
العدول عنه من غير معارض قوي لأن الظاهر من غير معارض قوي راجح والاختلاف راجح
واجب كما هو مشهور وقد أيد ذلك بما أجمعنا عليه نحن والمخالفون فيما لو أقر زيد وعمر وبكر
بالف فإنه يجب قسمته بين الثلاثة ولا يجوز حرمان أحدهم منهم سواء أتى في إقراره بصيغة حصر
كقوله إنما الألف الذي لزم متى لزيد وعمر وبكر أم لا وبما في الوصية من أنه لو قال أو صيت
بان لا يعطى هذا الزيد وعمر وبكر والفقراء ولما كثر وإنشاء السيد فانه يجب على الوصي
أو الخلفاء قسمته بين الثلاثة وليس له حرمان أحدهم منهم بقوله صلى الله عليه وسلم في خبر أبي
داود عن زياد بن الحرث لمن قال له أعطني من الصدقة إن الله لم يرض بحكمي ولا غيره في
الصدقات حتى حكم فيها هو فجزأها ثمانية أجزاء فان كنت من تلك الأجزاء أعطيتك فان
قوله فجزأها ثمانية أجزاء ظاهر كما لا يخفى في وجوب الاستيعاب إذ لو لم يجب لم يبق معنى لتجزئتها
ثمانية أجزاء بل لو أزدعها الواحد (لا يقال) قد يكون ذكر التجزئة ثمانية أجزاء باعتبار الأكل لأن
هذا خلاف الظاهر فلا يقدح فيما قلناه من أن الظاهر وجوب الاستيعاب وقد أورد علينا
الامام فخر الدين الرازي ما ملخصه أن آية الصدقة نظير آية الغنمة مع أنه لم يقل أحداً بل كل شيء
غنم يجب قسمته على الطوائف المذكورة في آياتها كلها ويجب أن الذي يتولى قسمة الغنمة
هو الامام أو نائبه وهو الذي يجوز له دفع الغنمة الواحدة لبعض الطوائف ونحن نقول بمنزلة
في الصدقة فإنه يجوز عند الامام دفع الزكاة الواحدة لصفة واحد أو بعضه لأن جلد الزكوات
بالنسبة إليه بمنزلة الزكاة الواحدة والزكاة الواحدة بالنسبة إليه بمنزلة الجزء من الزكاة الواحدة
وإنما وجب الاستيعاب إذا فرق المالك ولا يلزم تساوي الامام والمالك في الحكم فماتقرر
في آية الغنمة لا يرد عليه إلا أن نقول بنظيره في آية الصدقة ثم رأيت بعض من أدركناه أجاب بما حاصله
ذلك وأطال فيه فليست أمثل بالانصاف (قوله دون بعضهم أيضاً) أي كغيرهم وقوله بمجرد الملك أي
أخذ من القاء في الخبر (قوله من صرف العام) أي لأنه منكرة في سياق الشرط (قوله
في معتقه) أي بالشراء من غير حاجة إلى صيغة الاعتاق قد يقال اللفظ لا يفيد ذلك إلا أن يقال
هو مستفاد بواسطة قرائن خارجية كحديث أصحاب السنن الأربعة المتقدم وكرواية في معتق
عليه أو يقال ذكر الشراء قرينة على أن المراد عتقه بنفس الشراء إذ لو أريد عتقه بصيغة
الاعتاق لم يحتج لذكره ولا كان فيه فائدة وذلك لا يليق بكلام أدنى الباطن فكيف بكلام سيدهم

(و) من البعيد تأويل بعض أصحابنا حديث السنن الأربعة (من ملك ذارحم) محرم فهو حر وفي رواية النسائي وابن ماجه عتق عليه (على الأصول والفروع) لما تقرر عندنا من أنه إنما يعتق بمجرد الملك ما ذكر ووجه بعده ما فيه من صرف العام عن العموم لغير صارف وتوجيه ما تقرر أن نفي العتق عن غير الأصول والفروع للأصل المعقول وهو أنه لا يعتق بدون اعتاق خوفاً هذا الأصل في الأصول لحديث مسلم لا يجزى ولد والده إلا أن يجدهم أو كما في شترية فيعتقه أي بالشراء من غير حاجة إلى صيغة الاعتاق وفي الفروع لقوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون دل على نفي اجتماع الولدية والعبدية والحديث قال النسائي منكر والترمذي لا يتابع ضمرة عليه وهو خطأ عند أهل الحديث نعم ورواه الأربعة من غير طريق ضمرة أيضاً وصححه الحاكم وقال الترمذي العمل عليه عند أهل العلم فنحتاج نحن إلى بيان مخصص له بخلاف الحنفية وقد يقال مخصصه

القياس على النفقة فانما لا يجب عندنا غير الاصول والفروع (والسارق يسرق ١٠٧ البيضة) أي ومن البعيد تاويل يحيى بن أكرم

وغیره حدیث الصحیحین عن
الله السارق يسرق البيضة
فقطعه يده ويسرق الحمل
فقطعه يده (على) بيضة (الحديد)
أي التي فوق رأس المقاتل
وعلى حمل السفينة ليوافق
أحدیث اعتبار النصاب
في القطع ووجه بعده ما فيه
من صرف اللفظ عما يتبادر
منه من بيضة الدجاجة
والحمل المعهود غالباً المؤيد
إرادته بالتسوية بين
الجريان عرف الناس بتوبيخ
سارق القليل دون الكثير
وترتيب القطع على سرقة ذلك
لجرها إلى سرقة غيره مما
يقطع فيه وهذا أو يل قريب
(وبلال يشفع الأذن) أي
ومن البعيد تاويل بعض
السلف حدیث أنس
في الصحیحین أمر بلال أي
أمره رسول الله صلى الله عليه
وسلم كافي الناس أن يشفع
الأذن ويوتر الإقامة (على)
أن يجعله شفعا لأذن
ابن أم مكتوم) بأن يؤذن
قبله للصبح من الليل كما هو
الواقع ولا يذيد على إقامته
حمله على ذلك ما قاله من أفراد
كلمات الأذن ووجه بعده
ما فيه من صرف اللفظ
عما يتبادر منه من تنسية
كلمات الأذن وأفراد كلمات
الإقامة أي المأظم فيها
المؤيد إرادته بما في رواية

صلى الله عليه وسلم فكان يكفي أن يقول إلا أن يعتقه وفيه نظر لحوازان يراد كمال المجازاة وهو
بالشرع والعقوبة المنسب عليه (قوله دل على نفي اجتماع الولدية والعبودية) فيه أمور الأول أنه
قد يقال اجتماعهما لازم لحصول العتق لأنه فرع الملك إذ لا عتق إلا بالملك إلا أن يجاب بأن المراد
نفي استقرار اجتماعهما لا مجرد اجتماعهما مع عدم استقراره والثاني قال شيخنا الشهاب قبل
أن اعتبر هذا يعني نفي الاجتماع فالولد لا يقبل المعبودية أصلاً فلا يصح شراؤه أصلاً وجوابه
يعلم من جواب الأول والثالث قال شيخنا الشهاب أيضاً يدل على نفي إمكان الاجتماع
الذكر (وأقول) هو صالح لدلالة على ذلك وإنما اقتصر واعي بيان نفي الاجتماع لكفايته
في حصول المطلوب مع عسرا ثبات نفي الامكان العقلي (قوله القياس على النفقة) أي بجماع
أنه حق للقراءة وقوله فانما لا يجب عندنا غير الاصول والفروع أي للدلالة المقررة الموضحة
في كتب الفروع (قوله والسارق الخ) أقول يجوز نفيه على الحكاية ورفع قوله إلا أن وبلال
على الحكاية أيضاً ونظمها في الأسلوب السابق من غير اختلال في أسلوب المتن والتقدير ومن
البعيد تاويلهم السارق يسرق البيضة أي هذا اللفظ والمراد تاويل البيضة من هذا اللفظ على
بيضة الحديد وتاويلهم بلال يشفع الأذن أي هذا اللفظ والمراد تاويل يشفع من هذا اللفظ
ولا ينافي ذلك تغيير الشارح الأسلوب في التبرير لحوازان يكون للفتن بارتكاب أحد الجائزين
وبهذا ينظر فيما ذكره المحققان ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ما نصه قوله والسارق يسرق البيضة
أن كان المتن يجبر السارق عطفاً على أمسك أربعاً فظهر التكتة في عدول الشارح عن أسلوبه
السابق في المعطوفات قبله حيث قدر من البعيد بين العاطف والمعطوف إذ لو فعل مثل ذلك هنا
لم يمكنه الاتيان بانفاظ الحديث مع بقاء المتن على أعرايه لأن السارق فيه مجرور كما فرض وفي
الحديث منصوب وإن كان بالنصب حكاية لما في الحديث فكان يمكن أن يجري على أسلوبه
السابق بأن يقول ومن البعيد تاويل يحيى بن أكرم وغيره حدیث الصحیحین عن الله السارق
يسرق البيضة وأما رفعه كما ذهب إليه الكمال المقدسي فلا يخفى بعده انتهى وقد ظهر لك أن
الجرى على الأسلوب السابق لا يتوقف على ذكر بقيمة الحديث العامل في نصب السارق (قوله
وترتيب القطع الخ) جواب سؤال وتقريره هو وجوابه من ذلك ظاهر (قوله وبلال يشفع) هو
مروي بالمعنى كما يفهم من تقرير الشارح (قوله على أن يجعله شفعا للأذن ابن أم مكتوم) قال
شيخنا الشهاب أي شافعه وعلى هذا يحتمل أن ضمير إقامته من قول الشارح الآتي ولا يزيد
على إقامته راجع لابن أم مكتوم فيكون معنى يوتر الإقامة على ما ذهبوا إليه أن يجعل إقامة
ابن أم مكتوم وترابان لا يقيم بلال إقامة ثانية تشفعها ويحتمل أيضاً وهو الظاهر عود الضمير على
بلال أي لا يذيد على إقامة نفسه بل يوترها ولا يضم إليها أخرى هذا كله جرى على كلامهم وهو
في غاية البعد ثم ظهر بعد ذلك أن الاحتمال الأول في غاية البعد لأن المراد من الأذن والإقامة
في الحديث أذن بلال وإقامة ولا ينافي ذلك كلام المتن هنا أي قوله يجعله شفعا انتهى وقوله
أولاً أي شافعه زاد في موضع آخر أنه يجوز أن يكون على بابته فتكون اللام بمعنى مع انتهى

(بحث الجمل)

(قوله دلالة) فيه أمران الأول قال شيخنا الشهاب أي مدلوله بدليل ما يأتي انتهى

أنس في الصحیحین أيضاً من زيادة إلا الإقامة أي لا كلمتها فانما انتهى (الجمل ما لم تتضح دلالة) من قول أو فعل

(وأقول) لا يتعين ذلك بل يجوز بقاء الدلالة على ظاهرها وإن كان انضاحها باتضاح المدلول
وسمولة فهمه وليس فيما أتى ما يعين ما قاله. والثاني أن الدلالة هنا أعم من اللفظية كما قال غير
واحد من شراح ابن الحاجب والدلالة أعم من أن تكون لفظية أو غير لفظية ودلالة الفعل
عقلية انتهى (قوله وخروج المهمل اذ لا دلالة له) قال شيخنا العلامة فيه نظرا إذ يصدق عليه أنه
لفظ لم تنضح دلالاته بناء على أن السالبة صادقة بنفي الموضوع كما هو مقرر انتهى ووافقه شيخنا
الشهاب على هذا النظر (وأقول) قد أشار القوم إلى هذا النظر وإلى دفعه فـ كان اللائق
نقل عباراتهم وتفسير عبارة الشارح بها قال ابن الحاجب والجمل المجموع وفي الاصطلاح
ما لم تنضح دلالاته قال العضد والمراد ماله دلالة وهي غير واضحة والأورد عليه المهمل انتهى
ففسر مرادهم بذلك وبني عليه اندفاع الورد وقرره السعد على ذلك وقال صاحب النقود في
قوله والمراد مانصه للعلم بأن البحث في الموضوعات بل في المستعملات انتهى وأشار بعضهم إلى
أنه يجوز أن يقال إنما يقال للفظ دلالاته غير واضحة لو كان له دلالة انتهى ولعل المراد أن ذلك
بحسب العرف فالشارح لاحظ أن هذا هو مرادهم ومعنى كلامهم فبنى عليه خروج المهمل
وإن لم يصرح بتفسير كلامهم كما فعل العضد إذ حيث ثبت إرادتهم ما ذكر كما صرح به كما رأيت
لزم خروج المهمل من عبارتهم ثم اذ قد اريدوا به ما يخرج به فلا غبار على التصريح بخروج
المهمل عنها (فإن قلت) قد استمر أن المراد لا يدفع الإيراد (قلت) أما أولا فلهذا الذي اشتهر
معارض بما يصرح به صنيع المحققين كالعضد والسيد وغيرهم من اندفاع الإيراد ببيان المراد
وصالح العبارة فأنهم في مواضع لا تخصيبي بالغون في دفع الإيراد حتى بتعليط المورد مع أنهم
قد لا يزدون في بيان الدفع على بيان معنى صحيح تحمله العبارة مع أنها قد تكون ظاهرة ظهورا
تأما في خلافه بحيث لا يحتمل له هو الاحتمال بعيدا كما لا يخفى ذلك على من له الملم بكلامهم
فليتصفح المطول ونحوه وهذا وإن كان انما يقع عنهم في الأكثر في غير التعاريف إلا أنه قد يقع
منهم فيها أيضا كما تقدم عن العضد في هذا التعريف مع إقرار السعد وغيره له عليه وهذا أدل
دليل على أن أهل هذه الفنون يجوزون مثل ذلك في التعاريف وإن كان ممتمعا عند أهل المعقول
أو بعضهم وإنما قلت أو بعضهم لأن متقدميهم جوزوا التعريف بالاعم والآخر ونحو ذلك
واختاره غير واحد من محقق المتأخرين وأما ثانياً فيجتمهمل أنهم يرون أن المتبادر عرفاً من
السالبة وجود الموضوع أو أن هذا عرف لهم ولو في نحو هذا المحل ويؤيد ذلك ما تقدم عن إشارة
بعضهم وخصوصاً مع قرينة أن الأصولي انما يبحث عن الالفاظ الموضوعية إذ يبحث عن الأدلة
الشرعية التي لا تكون الاموضوعية ويؤيد ذلك ما تقدم من تعليل النقود لما قاله العضد
وبالجملة فلا غبار على كلام الشارح ولا نظري فيه (قوله والمبين لاتضاح دلالاته) فيه امران
* الأول قال العضد المبين نقض الجمل فهو المتضح الدلالة وكما انقسم الجمل إلى المفرد والمركب
فكذلك متبالة المبين قد يكون في مفرد وفي مركب وقد يكون في فعل وقد يكون فيما سبق له
اجمال وهو ظاهر وقد يكون ولم يسبق اجمال كمن يقول ابتداء ما لله بكل شيء عليم اه والثاني
أن هذا صريح في أن المشترك المقترب بالبيان والمجاز خارج من الجمل على الإطلاق ويصرح به
قول العضد اعتراضاً على تعريف أبي الحسين الجمل بما لا يمكن معرفة المراد منه مانصه وهو أيضاً

ونخرج المهمل اذ لا دلالة له
والمبين لاتضاح دلالاته (فلا
اجال في آية السرقة) وهي
والسارق والسارقة فاقطعوا
أيديهم عما في اليد ولا في
القطع وخالف بعض الحنفية
قال لأن اليد تطلق على
العضو إلى الكوع وإلى
المرفق وإلى المنكب والقطع
يطلق على الإبانة وعلى الجرح
يقال إن جرح يده بالسكين
قطعها ولا ظهور لواحد
من ذلك وإبانة الشارح من
الكوع مبين لذلك قلنا
لأنهم عدم الظهور لواحد
فإن اليد ظاهرة في العضو إلى
المنكب والقطع ظاهر
في الإبانة وإبانة الشارح
من الكوع مبين أن المراد
من الكل ذلك البعض

غير سديد اذ يرد على طرده اللفظ المشترك المقترن بالبيان فانه ليس بجمل ولا يمكن معرفة المراد
منه فانه انما يعرف من البيان لانه وايضا فاللفظ الذي يراد به مجازه سواء بين أولي بين ليس
بجمل ويصدق عليه انه لا يمكن معرفة المراد منه لانه ان لم يبين لم يعرف المراد وان بين عرف المراد
لانه بل من البيان ففي الحالين يصدق انه لا يمكن معرفة المراد منه في حال من الاحوال انتهى
قال السعد وقد يجاب عن الاعتراضين بان المشترك المقترن بالبيان مجمل بالنظر الى نفسه مع قطع
النظر عن البيان وان كان مبيها بالنظر اليه ولا منافاة وكذا المجاز مجمل من حيث ان المراد
لا يعرف من نفسه وان كان مجازا من حيث استعماله فيما لم يوضع له وليس يعني هذا الجواب بشي
اذ لم يعرف اصطلاح على ذلك بل كلام القوم صريح في خلافه على ان الحق انه يصدق على
المشترك المبين من حيث انه مبين انه لا يمكن ان يعرف منه مراده بل انما عرف من البيان اه
والحاصل ان كلام المشترك المقترن بالبيان ومن المجاز خارج من الجمل على الاطلاق وقياس
خروج المجاز كذلك خروج المؤول لان ارادة المعنى المرجوح منه كإرادة المعنى المجازي من المجاز
وقد قال الاصنفاني في شرح المختصر قمل يدخل في الحد المؤول أيضا فان دلالة على المعنى
المرجوح ليست متضمنة واجيب عنه بان المؤول صدق عليه ان دلالة متضمنة بالنسبة الى المعنى
الراجع ورده هذا الجواب بانه غير داخل تحت الحد من هذا الوجه لانه ظاهر وداخل تحته من
الوجه الآخر الذي به كان مؤولا وهذا الرد غير صحيح لان الجمل مالم تتضح دلالة أصلا والمؤول
يتضح دلالة في الجملة لان دلالة متضمنة بالنسبة الى المعنى الراجع فلا يكون داخل تحت الحد اه
قال في النقود وليس غير صحيح اذ كل مجمل تتضح دلالة في الجملة كما عند البيان أو كما يفهم
منه أحد محامله انتهى كذا في النسخة الواقعة لي وكأنه اعتراض على احتجاجه على رده هذا الرد
بقوله لان الجمل الخ ولا يخفى ما فيه فانه عند البيان لا يكون مجلا وفهم أحد المحامل لا اعتبار به
لان الكلام في الدلالة المعينة حتى يصح وصفه بالاتضاح ثم قال عن الخطيبي بل الجواب ان
معنى المؤول ان تعدد دلالاته غير متضمنة بالنسبة الى شئ منه يكون مجلا لان المراد
بما لم يتضح انه لم تتضح دلالة على شئ من معانيه المتعددة والا فلا يرد انتهى اه وقد ينظر في هذا
التفصيل مع ان من لازم المؤول ان له معنى ظاهرا صرف عنه الى غيره كما علم من تفسير التاويل
السابق وفي النقود نقلا عن غيره في جواب سؤال أورده ذلك الغير مانصه قلت انه يعني ابن
الحاجب جعل الدلالة المجازية حيث تعذرت الحقيقة وتعددت الجازات من اقسام الجمل
انتهى فليتأمل هذا الاطلاق والله تعالى أعلم (قوله ونحو حرمت عليكم أمهاتكم) قال
المحققان جعله الشارح مع ما عطف عليه مرفوعا لا يمتد ان قد رله خبرا ولو جعله مجرورا صح
ولم يحتاج الى تقدير ذلك كما في الذي قبله انتهى زاد النكال وكان الشارح اعتمد فيه أي في رفعه
ضبط المصنف انتهى وأقول يمكن ان يكون اعتمد فيه على ترك العطف في بقية الامثلة فانه يدل
على قصد الاستئناف بل هو ظاهر فيه فيما ترك فيه العطف والظاهر توافق الامثلة في الاسلوب
فان قلت فهلا ترك العطف أيضا في نحو حرمت وما بعده قلت يمكن ان يوجه العطف في نحو
حرمت بدفع توهم التمثيل به لما قبله وفيما بعده بالتمييز بين الامثلة القرآنية والامثلة الحديثة
بتصدير الاولى بالعطف وتركه من الثانية على اننا لانسلم انه لم يترك العطف فيما بعده بل تركه

(ونحو حرمت عليكم
أمهاتكم) حرمت عليكم
المسته أي لا اجمال فيه وخالف
الكرخي وبعض أصحابنا
يقالوا اسناد التحريم الى العين
لا يصح لانه انما يتعاق بالعقل
فلا بد من تقديره وهو محتمل
لامور لا حاجة الى جميعها
ولامرجح لبعضهم افكان مجلا
قلنا المرجح موجود وهو
العرف فانه قاض بان المراد
في الاول تحريم الاستمتاع
بوطء ونحوه وفي الثاني تحريم
الاكل ونحوه (وامسحوا
برؤسكم) لا اجمال فيه
وخالف بعض الحنفية قال
لتردده بين مسح الكل
وبعض

ومسح الشارع الناصية مبيّن لذلك ١١ قلنا لا نسلم تردد بين ذلك وانما هو لطلاق المسح الصادق باقل ما يطلق عليه الاسم

وبغيره ومسح الشارع
الناصية من ذلك (لانسكاح
الايولي) صححه الترمذي
وغيره لا اجمال فيه وخالف
القاضي أبو بكر الباقلاني
فقال لا يصح النفي لانسكاح
بدون ولي مع وجوده حسا
فلا بد من تقدير شيء وهو
متردد بين الصحة والسكاح
ولا مرجح لواحد منهما
فكان محملا قلنا على تقدير
تسليم ما ذكره المرجح لنفي
الصحة موجود وهو قربة
من نفي الذات فان ما انتفت
صحته لا يعتد به فيكون
كالمعذور بخلاف ما انتفى
عنه فقد يعتد به (رفع
عن أمي الخطأ) والنسيان
وما استكرهوا عليه
لا اجمال فيه وخالف البصريان
أبو الحسين وأبو عبد الله
وبعض الخنفيه قالوا لا يصح
رفع المذنبات مع
وجودها حسا فلا بد
من تقدير شيء وهو متردد
بين أمور لا حاجة الى جمعها
ولا مرجح لبعضها فكان محملا
قلنا المرجح موجود وهو
العرف فانه يقتضي بان المراد
منه رفع المؤاخذه والحديث
بهذا اللفظ رواه الحافظ أبو
القاسم التميمي المعروف
فاخي عاصم في مسنده والبيهقي
في الخلفيات ورواه ابن

فيه لان الواو الموجودة مع جملة المثال اذهي من جملة اللفظ القرآني لا عاطفة خارجة عنه
مع انه يمكن الجرح في الجميع وتقدير العاطف فيما ترك فيه فانه قد يحذف في النثر كما نقرر في النحو
ولا ينافي ذلك صنيع الشارع بل وانما قصد التفتن في التقرير فليستأمل (قوله ومسح الشارع
الناصية من ذلك) أي من مطلق المسح الذي دل عليه الآية لانه مبيّن لا اجمال فيها (قوله مع
وجوده حسا) قال شيخنا الشهاب أي بناء على تسمية الفاسد نسكاحا وقوله على تقدير تسليم ما ذكر
أي من عدم صحة النفي قال شيخنا الشهاب يشترط في منع وجوده حسا بان يخص السكاح بالصحيح
واقول يستفاد من هذا المقام ان ما ذكره في نحو وانما الاعمال بالنيات من ترجيح تقدير نحو
الصحة على تقدير السكاح بان نفي الصحة اقرب الى نفي الذات انما هو على تقدير تسليم عدم صحة
النفي رأسا فليستأمل (قوله المرجح لنفي الصحة وجودا) قال العضد فان قيل هو اثبات
اللغة بالترجيح وقد منعه قلنا ليس من ذلك بل ترجيح أحد المجازات بالمعرف في مثله ولذلك يقال
هو كالعدم اذا كان بلا جدوى انتهى وقوله بالترجيح أي الذي هو بيان الاولوية وقوله وقد
منعه أي في اللغويات حيث قلتم طريقها النقل وقوله ليس من ذلك أي من اثبات اللغة اذ لم
نقل يكون اللفظ موضوعا للسكاح في اللغة وقوله ترجيح خبر مبتدأ محذوف أي هو أو مبتدأ خبره
بالعرف أو في مثله أي وترجيح ما ذكرنا اتفاقا وقوله ولذلك يقال أي يبين وجه التشابه التي
هي العلاقة الصحيحة للعجز عن قال العضد قالوا العرف شرعا فيه أي في نحو لا صلاة الا بطهور
مختلف فيهم منه نفي الصحة تارة ونفي السكاح أخرى فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال الجواب
ان اختلاف العرف والفهم انما كان للاختلاف في انه ظاهر في الصحة أو في السكاح فكل
صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لانه متردد بينهما فهو ظاهر عند أحدهما لا محذور
الا انه ظاهر عند كل في شيء ولو سلم انه متردد بينهما فلا نسلم انه على السواء بل نفي الصحة راجح لما
ذكرنا من انه اقرب الى نفي الذات انتهى وفي المحصول فان قلت اللفظ يدل على نفي الصفة أي
الصحة بالمطابقة وانما يدل عليه بالالتزام ضرورة انه يلزم من انتفاء الذات انتفاء الصفة ودلالة
الالتزام تابعة لدلالة المطابقة التي هي الاصل فهناك ما لم توجد دلالة المطابقة التي هي الاصل
كيف تبقى دلالة الالتزام التي هي الفرع الجواب انه لا نزاع في ان دلالة اللفظ على نفي الصفة
تابعة لدلالته على نفي الذات لكن بعد استقراء تلك الدلالة صار اللفظ كالعام بالنسبة اليها
باسرها فاذا اخص في بعض الصور وهو الذات وجب ان يتي مع مولاه في الباقي انتهى قلت وهو
مما يستعجب منه فان الدلالة موجودة قطعاً والمعدوم انما هو المدلول والتبعية للدلالة لا لوجود
المدلول ثم رأيت الاصح ان في شرحه قال وانه قول ان دلالة المطابقة موجودة ولا يلزم من انتفاء
مدلولها عدم الدلالة فانها ما فهم المعنى من اللفظ أو كون اللفظ محال يفهم السامع العالم
بالوضع ومما موجود ان ههنا انتهى فليستأمل (قوله فقد يعتد به) قد يستشكل هذا التعليل
الدال على انه قد لا يعتد به بان السكاح لا يتوقف عليه الصحة فمع انتفاء السكاح يعتد به ولا بد الا
ان وجه هذا التعليل بان انتفاء السكاح صادق مع انتفاء بعض ما يتوقف عليه الصحة فتعين
التعليل فان انتفى السكاح فقد اعتد به أو مع بعض ما يتوقف عليه الصحة فلا (قوله لا اجمال فيه)
أي في قوله رفع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه قال شيخ الاسلام هذا الذي نفي

ما حجه وغيره باللفظ ان الله وضع الى آخر ما تقدم

عنه الاجال وسماءه في مجت العام بالمقتضى بكسر الصاد نقي عنه ثم العموم قال الزركشي وهو
اضطراب تبسع فيه ابن الحاجب ورد بانه لا يلزم من نقي عموم ثبوت اجماله بدليل انتفاءهما اذا دل
دليل على بعض المقدرات أو كان متضح الدلالة بدون عموم وتقدم اجمال والحديث المذكور
من هذا القبيح وهذا الرد صحيح بالنظر الى من لم يثبت اجماله ثم اما بالنظر الى من أثبت اجماله ثم
كالزركشي والشارح فلا الا ان يقال انه أثبت ثم نظر الذات ونفاه هنا نظر القرينة اه والراد
بما ذكره الكمال وقوله للقرينة أي وهو العرف وهو مؤثر في نقي الاجال كما تقدم في عموم
عليكم أمهاتكم بل الاقتران بطاق القرينة يمنع الاجال كما أفاده ما تقدم في اعتراض العضد
تعريف ابى الحسين وما ذكره السعد عليه من الجواب ورده ولا يخفى ان ذلك الجواب الذي رده
هو ما ذكره شيخ الاسلام بقوله الا ان يقال الخ فيكون مردودا فليستأمل نعم قد ذكر السعد
الاعتراض الذي أشار اليه الزركشي ثم أجاب عنه بوجه آخر لا يتوجه عليه شيء مما ذكر حيث
قال قوله ولا اجمال في محور رفع الخ فان قبل قد ذكر في بحث عموم المقتضى انه مجمل وانه أقرب من
تعميم المقدر قلت ذلك بطريق البحث والمجادة وتقدير تسام ان ليس المقدر أمرامه عيناً وهذا
على طريق التحقيق انتهى ويمكن ان يجاب أيضاً عن الشارح بان كلامه ثم في المقتضى من حيث
هو مع قطع النظر عن خصوص الامثلة وكلامه هنا بالنظر لخصوص نحو هذا المثال مما ذكره
المرج وقد أشار السعد في جوابه المذكور بقوله فيه وتقدير تسام ان ليس المقدر أمرامه عيناً
الى انه مهم ما تعين المقدر أي ولو بنحو البادر عرفاً اتقى الاجال فليستأمل (قوله لا صلاة
الابفاتحة الكتاب) قال شيخنا الشهاب هذا ما سألنا في قوله لا تكاح الا بولي كما أشار اليه الشارح
أي بقوله والكلام فيه الخ فذكر ان اللائق ان يقتصر على أحدهما أو يذ كرهما معاً في محل واحد
انتهى وأقول تعدد الامثلة أبلغ في الايضاح وفي دفع توهم قصر الحكم على بعضها والتفريق
بينهما ما أبلغ في الاهتمام بذلك اذ فيه إشارة الى ان كلا كانه مقصود مستقل (قوله لا شراكة بينهما)
قد يقال اطلاق الحكم باجمال المشترك لا يوافق القول بظهوره في معنييه عند التجرد عن
القرائن كما تقدم نقله عن الشافعي رضي الله عنه ولا جدوى له على القول بانه مع اجماله يحمل
عليهما عند ذلك احتياطاً كما تقدم نقله عن القاضي وانما قدمت بالاطلاق احترازاً عما اذا لم
يمكن الجمع بين معنييه كما تقدم في محله وعملاً لقامت قرينة ارادة أحد المعنيين فقط من غير تعيينه
(قوله والنور صالح للعقل ونور الشمس) اقول فيه بحث لان الظاهر المتبادر ان اطلاقه على
العقل على سبيل المجاز وعلى نور الشمس على سبيل الحقيقة وقد يشعر بذلك قول الشارح
لتشابههما بوجه ولا اجمال بمجرد ثبوت معنى حقيقي ومعنى مجازي كما علم مما تقدم عن العضد
بل هو ظاهر في المعنى الحقيقي فان حمل على المجازي كان مؤولاً كما تقدم ذلك ثم رأيت شيخنا
الشهاب نظري كونه مجازاً بعد ان جزم بانه مجاز في العقل نعم ان ثبت غلبة المعنى المجازي
ومرجوحية المعنى الحقيقي أمكن توجيه الاجال لانه اذا تعارض المجاز الغالب والحقيقة
المرجوحة جرى خلاف مشي المصنف منه على الاجال كما تقدم أول الكتاب لكن لا يخفى
ان جريان ذلك في نحو هذا المثال من أبعد البعيد ان لم يقطع بامتناعه وقد يوجه أيضاً بان
استعماله في العقل مجاز مشهور والمجاز المشهور بمنزلة الحقيقة فيكون اللفظ بمنزلة المشترك وان

(لا صلاة الا بفاتحة
الكتاب) لا اجمال فيه وخالف
القاضي أبو بكر الباقلاني
والكلام فيه كما تقدم
في لانكاح الا بولي والحديث في
الصحيحين بلفظ لا صلاة لمن
لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب
(لوضح دلالة الكل)
كما تقدم بيانه (وخالف قوم)
في الجميع كما تقدم بيانه
(وانما الاجال في مثل القر)
متردد بين الظهور والحيض
لا شراكة بينهما (والنور)
صالح للعقل ونور الشمس

لم تصر الحقيقة مرجوحة فليست (قوله لتشابههما بوجه) أقول فيه أمران الأول أنه يتأمل
 موقع هذا التعليل فإن صلاحية لفظ النور لهما أن كان بطريق الوضع لهما على وجه الاشتراك
 اللفظي أو المعنوي فإى موقع لاعتبار تشابههما وان كان بطريق الوضع لهما والتجاوز في
 الآخر لتشابه المذكور فيتوجه أنه لا مجال في اللفظ باعتبار معناه الحقيقي والمجازي كما تقدم
 عن العضد وغيره والثاني أنه يتأمل أيضا وجه الاقتصار على العقل ونور الشمس مع عدم انحصار
 النور فيهما إلا أن يكون الاقتصار على طريق التمثيل (قوله والجسم) أقول فيه نظر لأن الظاهر
 أن الجسم من قبيل المتواطئ لأن الظاهر أنه موضوع للقدر المشترك بين الأفراد وهو المركب
 من جزأين فصاعدا إلى آخر ما تقرريانه في محله وإطلاق جعل المتواطئ من قبيل المجمل محل
 نظر قوي ولما عدا الإمام في الحصول المتواطئ من المجمل ويوافق قول المصنف الثاني في مسألة
 تأخير البيان بخلاف المشترك والمتواطئ وبينه الشارح بقوله مما ليس له ظاهر رده لاصفهاني
 في شرحه فقال وهذا باطل يعني جعل اللفظ المتواطئ من الألفاظ المحكوم عليها بالأجمال حال
 كونه مستعملا في موضوعه لأنه متى استعمل اللفظ المتواطئ في موضوعه وهو القدر المشترك
 لا يكون مجلا نعم إذا استعمل في غير موضوعه فإن استعمل في مورد من موارد بخصوص ذلك
 المورد من غير تعيين كان مجلا انتهى وقال القرافي في شرحه ثم المتواطئ لا يكون مجلا وهو
 مستعمل في موضوعه الاعتبار خصوصيات محاله لا باعتبار ما يستعمل فيه بل هو ظاهر انتهى
 ثم قال تنبيه زاد سراج الدين فقال المتواطئ يكون مجلا إذا أريد به معين قلت وفي الحصول لم
 يشترط ذلك بل أطلق والإطلاق صحيح لأن الله تعالى إذا قال قهر برقبة صدق أن لفظ الرقبة
 ظاهر بالنسبة إلى القدر المشترك مجمل بالنسبة إلى خصوصيات الرقيات في أنواعها وأشخاصها ثم
 قال فالأجمال قسمان مانع من العمل وهو الذي ذكره سراج الدين وغير مانع وهو ما في الحصول
 والإطلاق أرجح لأنه يشمل القسمين والتقييد يخرج أحد النوعين فكان مرجوحا ثم قال سؤال
 جعله المتواطئ مجلا إذا استعمل في موضوعه إذا أريد به أحد أنواعه وأشخاصه مشكل لأنه
 إذا أريد به ذلك لا يكون مستعملا في موضوعه انتهى ويمكن أن يدفع هذا بأنه ليس المراد بارادة
 ما ذكر استعمال اللفظ فيه بل المراد استعمال اللفظ في الموضوع في ضمن معين ثم قال تنبيه
 الأصل في المتواطئ عدم الأجمال وان يحمل على مسماه المعنى الكلي حتى تدل قرينة على
 استعماله في أخص من مسماه والأصل في المشترك الأجمال حتى يبين فهم مشترك كان انتهى وما
 أفاده قول الاصفهاني فإن استعمل في مورد من موارد الخ وقول سراج الدين المتواطئ يكون
 مجلا إذا أريد به معين وقول القرافي حتى تدل قرينة على استعماله في أخص من مسماه من أن
 المتواطئ المستعمل في بعض أفراد من حيث خصوصه مجمل فيه شيء لأن المتواطئ المستعمل
 فيما ذكر مجاز وقد صرح العضد كابن الحاجب كما تقدم ذلك بأن اللفظ الذي يراد به مجاز بين
 أوليين ليس مجمل ونقله الاصفهاني نفسه عن ابن الحاجب وأقره اللهم إلا أن يستثنى مثل هذا
 من المجاز أو يحمل كلامهم على أن المراد باستعماله في مورد معين استعماله في موضوعه في ضمن
 مورد معين والوجه أن أجماله مخصوص بما إذا استعمل في موضوعه مراد في ضمن فرد معين
 أو أفراد معينة بخلاف ما إذا استعمل فيه من غير ملاحظة الأفراد وما إذا أريد في ضمن فرد ما
 وما إذا استعمل في فرد معين أو أفراد معينة فلا أجمال فيه حية تدواعلم أن الصفي الهندي صرح بأن

لتشابههما بوجه (والجسم)

فخو زيد مسمى به اثنان من المجمل حيث قال في تفصيله والقول اما مفردا و مركب والمفرد اما علم كزيد المتردد بين الشخصين المسميين به الخ انتهى فعلم ان كلاما من النص كزيد والمتواطئ كرجل قد يكون مجملا فاحظه (قوله للسماء والارض لتمامهما) قال شيخنا الشهاب أي في الجسمية وهو التركيب من جزئين فصاعدا انتهى وقال شيخ الاسلام أي سبعة وعشرون انتهى وأقول فيه أمران نظير ما تقدم في قوله لتشابههما بوجه وهذا ما قبله ذكره الغزالي وعبارته في المستصفي اعلم ان الاجمال تارة يكون في لفظ مفرد وتارة في لفظ مركب الى أن قال اما اللفظ المفرد فقد يصلح لمعان مختلفة كالعين للشمس والذهب والفضة الناض والميزان وقد يصلح لمتضادين كالفرد للحيض والطهر وقد يصلح لتشابهين بوجه ما كالنور للعقل ونور الشمس وقد يصلح لمتماثلين كالجسم للسماء والارض وقد يكون موضوعا لهما من غير تقدم وتأخر وقد يكون مستعارا من الآخر كقوله الارض أم البشر فان الام وضع للوالدة أولا وكذلك اسم المنافق والكافر والفاسق والصوم والصلاة فانه نقل في الشرع الى معان ولم يترك المعنى الوضعي أيضا انتهى ولا يخفى انه لم يذكر التشابه والتمثيل على وجه التعايل وان قوله وقد يكون مستعارا الخ يقتضي دخول الاجمال المجازات والمنقولات وان قوله قد يصلح لمتماثلين كالجسم للسماء والارض ظاهر في ان تماثل السماء والارض ليس في الجسمية كما فعله شيخنا (قوله ومثل المختار) انما كثر لفظ مثل في هذا البقيد ان المراد من هذا المثال لفظ المختار ونحوه كالمختار في زيد مختار والبر مختار مما صوته بعد الاعلال واحدة مع اختلاف معناه باختلاف التقدير لا خصوص لفظ المختار (قوله لتردده بين الفاعل والمفعول) انما صرح بتعليل هذا دون غيره لانه قد يخفى معنياه المتردده بينهما وقد يقال قد يخفى أيضا تردد النور بين العقل ونور الشمس وبجواب بأن تعدد معنى اللفظ باعتبار الصيغة الواحدة كثير مشهور بخلاف تعدد معناه باختلاف التقدير فانه مما تكثر الغفلة عنه وعن كون تعدد معناه باعتبار هذه الجهة فلذا خصه بالتنبيه عليه (قوله ويسرى لاجمال الخ) قال شيخنا العلامة قدم في بحث العام ان العام المخصوص ولو بهم حجة في الباقي أي يعمل به فيه ولا يخفى ان منه هذه الآية فيكونها مجملة وحجة لا يخفى تناقضه فالصواب على القول بأن مثل هذه الآية مجمل ان تتقي حجتها وتفيد الحجة بالعام المخصوص بيمين كما فعل ابن الحاجب وغيره فتأمل انتهى (وأقول) منشأ هذا الاعتراض عدم الفرق بين المجمل المذكور هنا كما أشار اليه الشارح بقوله ويسرى لاجمال والمبهم المذكور هناك كما عبر به المصنف هناك كقوله الا بعضهم من نحو اقلوا المتركين الابعضهم وتوهم اتحاد لاجمال والابهام وذلك ممنوع فان المبهم أعم من المجمل اذ قد يكون له ظاهر بخلاف المجمل وينتد فراد المصنف بالمبهم هناك مالا تعيين فيه مما له ظاهر كافة البعض كما مثل به الشارح هناك أي غير مراد به معين في الواقع فحيث كان التخصيص مجمل ومنه مبهم لا ظاهره كما لو أريد بانظ البعض معين في الواقع أسقط الحجة اسريان لاجمال للمخصوص وهذا مجمل ما هنا وحيث كان مبهم بالمعنى المذكور لم يضر في الحجة لان له ظاهرا يحصل الخروج عن العهدة بأقل مسماء وهذا مجمل ما هناك ولهذا المماثل الامام الرازي المجمل بواسطة تخصيصه بجهول بما اذا قال عليه الصلاة والسلام في قوله تعالى اقتلوا المشركين المراد منه بعضهم لا كلهم قال القرافي لا بد ان يقال بعضهم معينا أي في الواقع اما

صالح للسماء والارض لتمامهما
(ومثل المختار لتردده بين
الفاعل والمفعول) باعلاله
بقلب يائه المكسورة أو
المفتوحة الفاء وقوله تعالى
أو يعنفوا الذي بيده عقدة
النكاح لتردده بين الزوج
والولي وقد جعله الشافعي
على الزوج ومالك على الولي
لما قام عندهما (الاماتى
عليكم) للجهل بمعناه قبل نزول
مبيحه أي حرمت عليكم
المسنة الخ ويسرى لاجمال
الى المستثنى منه أي أحلت
لكم بهيمة الانعام (وما يعلم
ناويله الا الله والراسخون)
في العلم يقولون آمنا به لتردد
لفظ الراسخون بين العطف
والابتداء وجهه الجمهور
على الابتداء لما قام عندهم

لوقال بعضهم من غير تعيين لم يكن مجللا بل يخرج عن العهدة بواحد لانه يصدق عليه انه بعض
كسائر المطلقات انتهى وأما تمثيل السعد للمخصوص فجعل بقوله هذا العام لم يرد به كل ما يتناول
أو اقتلوا المشركين الا بعضهم انتهى فيمكن حمله على ارادة البعض المعين في الواقع في مثاله الثاني
والافهوعنوع ومعارض بكلام غيره كالقرا في وبما قررنا بظهور ضعف استدلال شيخنا الشهاب
بتمثيل السعد على حقيقة الاشكال وذلك لان تمثله مؤول أو عنوع به صريح غير بخلافه
والتمسك بمجرده ما قاله السعد ليس بأولى من التمسك بما قاله القرا في فليستأمل (قوله وعليه) أى
على الابتداء ما قدمه المصنف في مسألة حدوث الموضوعات اللغوية الخ (لا يقال) كيف يكون
ما قدمه مبنيا على هذا مع قوله فيما قدمه وقد بطل عليه بعض أصفينائه لان مقتضى الابتداء
ان احدا غيره تعالى لا يعلمه ومقتضى ما قدمه ان غيره قد يعلمه لقوله فيه وقد بطل عليه الخ لانا
نقول المتفق بمقتضى ما هنا العلم المعتاد لغيره تعالى بأن يكون غيره تعالى طريق معتاد
في استعلامه والمثبت بمقتضى ما هناك العلم باطلاع الله تعالى على خلاف المعتاد فلا منافاة
(قوله والجديد المنع لحديث خطبة حجة الوداع الخ) قد يقال حديث خطبة حجة الوداع عام
وهذا الحديث خاص والخاص مقدم على العام تقدم أو تأخر فكان يتعين العمل بهذا الحديث
الا ان يجاب بأن عموم حديث خطبة حجة الوداع محقق وخصوص هذا الحديث بالمعنى الذى
يعارضه فيه ويقدم عليه غير معلوم لاجاله كما تقر فلا يقوى على المعارضة والتخصيص فعملنا
بالمحقق وتركا للحتمل الا انه يعبر ر على هذا قول الشارح الآتى والرابع ظاهر في العود الى
الاحد اذ يكفي في التخصيص ظهور الخاص في معناه الا ان يمنع ظهوره فيما ذكرنا من روى
احد أو يوعلى مرفوعا للجار أن يضع خشبة على جدار غيره وان كره فان صح كان معينا للرجوع
الى الاحد ولم يقدم منع الظهور شيئا فليستأمل (قوله وقولك زيد طبيب ماهر الخ) عبارة الصنى
الهندي وقد يكون بسبب جمع الصفات واردة انها بما يصلح ان يرجع الى كلها أو الى بعضها نحو
قولك زيد طبيب أديب خياط ماهر فقولك ماهر يصح ان يكون راجعا الى الكل والى البعض
فقط وذلك البعض يصح ان يكون هو الآخر أو غيره قال فان قلت هو ظاهر في العود الى الكل
عند البعض والى الاخير عند البعض الآخر وعلى التقديرين لا يتحقق الاجمال قلت أليس انه
عند البعض مجمل غير ظاهر في شئ منها وغرضنا انما هو بطريق الاجمال في الجملة لا الاجمال
المتفق عليه ثم الاجمال في مثل هذا لازم على رأيهم أيضا اذ ادل دليل على انه لا يرجع الى الكل
أو الى الاخير انتهى فليستأمل السؤال والجواب في مثال المصنف وبالجملة فكلام الصنى هذا
صريح في انتفاء الاجمال عند من يقول بالعود الى الجميع ومن يقول بالعود الى الاخير فقط
وفي ذلك تأييد لما قدمناه من نفي الاجمال عن المشترك عند من يحمله على معنييه ظهورا
كالشافعي (قوله لتردد ماهر بين رجوعه الى طبيب الخ) أى لانه يحتمل ان يكون خبرا ثانيا لزيد
وان يكون صفة للخبر وهو طبيب ولا مزية لاحد الاحتمالين على الآخر (قوله ويختلف المعنى
باعتبارهما) أى فعلى الاول يكون المراد المهارة في الطب وعلى الثانى يكون المراد المهارة مطلقا
كما قال العسدي لتردده بين المهارة مطلقا والمهارة في الطب انتهى (قوله لتردد الثلاثة الخ)
حاصله انه يحتمل ان التقدير أجزاء الثلاثة زوج وفرد ويحتمل ان التقدير صفات الثلاثة زوج

وعليه ما قدمه المصنف في
مسألة حدوث الموضوعات
اللغوية من ان المتشابه ما
استأثر الله بعلمه (قوله) عليه
الصلاة والسلام فيما رواه
الشيخان وغيرهما (لا يمنع
أحدكم جاره أن يضع خشبة
في جداره) لتردد ضمير
جداره بين عوده الى الجار
والى الاحد وتردد الشافعي
في المنع لذلك والجديد المنع
لحديث خطبة حجة الوداع
لا يحل لامرئ من مال أخيه
الا ما أعطاه عن طيب نفس
رواه الحاكم بإسناد على شرط
الشيخين في معظمه وكل
منهما منقردا في بعضه
وخشبة في الاول روى
بالاخر ادمونا والاكثر
بالجمع مضافا (وقولك زيد
طبيب ماهر) لتردد ماهر
بين رجوعه الى طبيب والى
زيد ويختلف المعنى باعتبارهما
(الثلاثة زوج وفرد) لتردد
الثلاثة فيه بين جميع
أجزائها وجميع صفاتها

وان تعين الاول نظرا الى

صدق المتكلم به اذ حمله على
الثاني يوجب كذبه
والاصح وقوعه (أي المجمل
في الكتاب والسنة)
للامثلة السابقة منهما ونفاها
داود ويمكن ان يفصل عنها
بان الاول ظاهر في الزوج
لانه المالك للسكاح والثاني
مقترون بمفسره والثالث
ظاهر في الابتداء والرابع
ظاهر في عوده الى الاحد
لانه محط الكلام (و) الاصح
(أن المسمى الشرعي) للفظ
(أوضح من) المسمى (اللغوي)
له في عرف الشرع لان النبي
صلى الله عليه وسلم بعث
ليسان الشرعيات فيحمل على
الشرعي وقيل لافي النهي
وقال الغزالي هو مجمل
والآمدى يحمل على اللغوي
(وقد تقدم) ذلك في مسئلة
اللفظ اما حقيقة أو مجاز
وذكر هنا توطئة لقوله (فان
تعذر) أي المسمى الشرعي
اللفظ (حقيقة فيرد اليه بتجاوز)
محاذرة على الشرعي
ما أمكن (أو) هو (مجمل)
لتردده بين المجاز الشرعي
والمسمى اللغوي (أو) مجمل
على اللغوي (تقديم الحقيقة
على المجاز) (أقوال) اختار
نها المصنف في شرح المختصر
كغيره الاول مناه حديث
الترمذي وغيره الطواف بالبيت

وفرد فالثلاثة محتمل ان الحكم عليها بهذا الحكم باعتبار اجزائها فلا يلزم اتصافها بالصفتين بل
اتصاف اجزائها أي جزمها بهما ويحتمل ان الحكم عليها باعتبار صفاتها فيلزم اتصافها بالصفة
مع استحالة وهذا كلام صحيح لا غبار عليه خلافا لما أشار اليه شيخ الاسلام حيث قال بعد
ما بهمه وبذلك علم انه كان الاولى ان يقول لتردد الثلاثة فيه بين اتصافها بصفة ثمة واتصاف
اجزائها بما انتهى بل ما عبر به الشارح اقصه لان المدعى اجماله لفظ الثلاثة ولا معنى لاجماله
التردد بين ان يراد به الاجزاء وان يراد به الصفات واما تردد الثلاثة بين اتصافها واتصاف
اجزائها فهو فرع عن هذا التردد فليتنامل (قوله وان تعين الاول نظرا الى صدق المتكلم) قد
يقال هلا كانت استحالة اجتماع وصف الزوجية والفردية واستحالة ثبوت الزوجية لها وبداية
ثبوت الفردية لها فربما قرينة مقارنة دالة على الاحتمال الاول مانعة من الاحتمال الثاني فينتفي
الاجمال عن هذا الكلام ويمكن ان يكون هذا الوجه قول أبي زرعة والبرماوي في عده هذا
المثال من المجمل نظرا ليجني وأما ما دفع به المحشيان هذا النظر فلا يخفى ما فيه وعندى انه غير
دافع له فليتنامل وقد يتعسف في دفعه بأنه لم كان الكلام قد يكون صدقا وقد يكون كذبا وقد
يقصد المتكلم المعنى الكاذب لاعتقاد او غيره لم تعد هذه الفريضة قرينة دافعة للاجمال فليتنامل
(قوله والثاني مقترون بمفسره) أي وان تأخر عنه في النزول وكأنه لا يعد مثل هذا الفاصل
الواقع بينهما اما من الاقتران وفي هذا الكلام دلالة على ان الاقتران بالمفسر مانع من الاجمال
وهو موافق لما تقدم عن العضم في المشترك ومؤيد للنظر السابق في مثال الثلاثة زوج وفرد
وكان الاول يمنع الاقتران نظرا لتأخر النزول بل والفصل بينهما بناء على ان مثل هذا الفصل مانع
من الاقتران وهو الظاهر أو ينظر الى حالته قبل نزول الميكن كما قال الشارح فيما تقدم للجهل بهما
قبل نزول مبينه ويحتمل ان المراد أنه مجمل عند داود ايضا وأنه انما يمنع وقوع المجمل غير مبين
لامطلقا (قوله فان تعذر حقيقة) قال شيخنا من تسمية المعنى باسم اللفظ انتهى وكأنه يعر به
حالا أي حال كونه حقيقة لا مجازا أي معنى حقيقيا لا مجازيا فان المسمى الشرعي قد يكون
حقيقة وقد يكون مجازا اذ المجازات قد تكون شرعية ويمكن ان يراد بالحقيقة هنا نفس الامر أي
فان تعذر المسمى الشرعي بحسب الحقيقة ونفس الامر وان يجعل تميزا محولا عن الفاعل أي
فان تعذر حقيقة المسمى الشرعي أي المسمى الشرعي بنفسه (قوله فيرد اليه بتجاوز) لا يخفى ان
المناسب له باله هذا بقوله أو مجمل الخ رجوع ضمير رد اللفظ اذا حمل من أقسامه أي يرد اللفظ
الى المسمى الشرعي بتجاوز بان يحمل على معنى شرعي مجازي وأيضا لو رجع للمسمى الشرعي
صار التقدير فيرد المسمى الشرعي الى المسمى الشرعي بتجاوز ولا معنى له نعم يمكن خلقا من
الضمير بحمله على التمام والتقدير فيحصل الرد أي رد اللفظ اليه بتجاوز (قوله بان يقال
كالصلاة) قال شيخنا الشهاب يعني اطلقت في الحديث وأريد بها هذا المعنى اذ لو كان من
التشبيه البليغ على حذف الاداءة كان مدخولا حقيقيا وليس استعارة لذكر الطرفين
انتهى (وأقول) قوله وأريد بها هذا المعنى أي مشابهة الصلاة فعني قوله الطواف بالبيت صلاة
الطواف بالبيت مشابهة للصلاة وقوله وليس استعارة الخ هذا قول الجمهور وفي نحو زيد اسد
وذهب بعضهم ونقل عن المحققين الى جواز حمله على الاستعارة كما بسطنا الكلام فيه عند

صلاة الا ان الله أحل فيه الكلام تعذره مسمى الصلاة شرعا فيرد اليه بتجاوز بان يقال كالصلاة باعتبار الطهارة والنية ونحوهما

قوله في أول الكتاب منه لا يروى ويغير (قوله أو يحمل على المسمى اللغوي وهو الدعاء بخير)
 أي بأن يجعل المراد منه هو المعنى اللغوي (وأقول) ظاهره أنه إذا حمل على ذلك كان حقيقة وقد
 يتوقف في ذلك بان الطواف ليس دعاء وان كان قد يصاحبه فاطلاق الصلاة بالمعنى اللغوي على
 الطواف من إطلاق اسم الشيء على ما يصاحبه ولو في الجملة ذلك الشيء ومثل ذلك مجاز لا حقيقة
 فلا يصح في قوله تقديم الحقيقة على المجاز اللهم إلا أن يكون المراد أن معنى قوله صلاة أنه
 يصاحبه الصلاة بالمعنى اللغوي وعلى هذا فقد يجعل على حذف المضاف أي ذو صلاة بمعنى
 أنه مصاحب لها فلم يخرج الصلاة عن معناها اللغوي وإن كان في جملة ما على الطواف مساحبة
 ثم رأيت شيخنا العلامة أورد الاشكال ثم أجاب بما فيه نظر فليست (قوله والخيار أن اللفظ
 المستعمل بمعنى تارة الخ) أقول فيه أمران الأول أن هذه المسئلة يشتملها ما سبق إذا لفرق
 في كل من الشيتين اللذين يتردد الجمل بينهما بين أن يكون معنى واحدا أو أكثر وانما أفرداها
 المصنف بالذ كر نظرا لمقابل المختار الثاني للاجمال نظرا لترجيح الجمل على المعنيين نظرا لأنه أكثر
 فائدة ولأن المسئلة ليست مشروطة بسبق تقرير المعنى والمعنيين لذلك اللفظ كما هو المتبادر من
 فرض ما سبق بل يكفي فيها احتمال اللفظ لذلك والثاني أن شيخنا العلامة قال إذا تأملت تقرير
 الشارح لمعنى الكلام ظهر لك أن صواب العبارة أن يقول أن اللفظ المتردد بين معنى تارة
 ومعنيين الخ إذا لفظ المذهب ولم يتحقق له سبق استعمال فيما ذكر بل ليس فيه إلا هذان
 الاحتمالان انتهى (وأقول) قد تقررت في المنطق الموسوم بأنه معيار العلوم أن ثبوت أمر لا آخره
 كقضية في الواقع من الامكان وغيره تسمى تلك الكيفية مادة القضية والصورة المعقولة منها
 في القضية المعقولة واللفظ الدال عليها في القضية الملقوفة تسمى جهة القضية فان اشتملت
 القضية على البيان سميت موجهة والاسميت مهملة من حيث الجهة ثم الجهة ان وافقت
 المادة كانت القضية صادقة والافكاذبة وحينئذ فلنا أن نجعل جهة النسبة في قول المصنف
 المستعمل هو الامكان غاية الامر انه لم يبين فتكون القضية المشار اليها بتلك النسبة مهمة
 من حيث الجهة وإهمال القضية من حيث الجهة لا يخرجها عن مادتها في الواقع كما هو معلوم
 مقرر وعلى هذا فالمعنى أن اللفظ الذي يمكن استعماله بمعنى الخ وهذا لا يقتضي وجود الاستعمال
 بالفعل كما في قولك زيد كاتب بالامكان فانه لا يقتضي وجود الكتابة بالفعل غاية الامر أن هذه
 القضية موجهة والقضية فيها نحن فيه مهمة من حيث الجهة لكن إهمالها كذلك لا يخرجها
 عن مادتها في الواقع وبهذا يظهر لك أن قول الشيخ ظهر لك أن صواب العبارة الخ المقتضى
 أن عبارة المصنف غير صواب ممنوع بالقواعد المقررة وأنه لا منشا لامتناع ذلك الاعتراض إلا
 إهمال مراعاة تلك القواعد والجري على المألوف بين الناس فتأمل لا يقال لفظ المستعمل
 وصف لانه اسم مفعول وحقيقته الحال كما قرره المصنف فيما سبق في اسم الفاعل وحله على
 معنى الامكان بنا في ذلك لانه أقول هذا غلط واضح فان المحمول ههنا على الامكان ليس اسم
 المفعول بل نسبته الى الذات وفرق كبير بينهما فاللفظ الذي يمكن أن يصف بالاستعمال
 بالفعل في معنى تارة الخ لا يقال لم يحصل بذلك الخلاص عن الاشكال لان الاستعمال غير
 متحقق حال التكلم أي تكلم المصنف لانه أقول ليس المراد بالحال في قوله هو الوصف حقيقة

أو يحمل على المسمى اللغوي
 وهو الدعاء بخير لا شتمال
 الطواف عليه فلا يعتبر فيه
 ما ذكر أو هو مجمل لتردده بين
 الامرين (والخيار أن اللفظ
 المستعمل بمعنى تارة ولعنيين
 ليس ذلك المعنى أحدهما)

تارة أخرى على السواء وقد
 اطلق (محمل) لترده بين
 المعنى والمعنيين وقيل بترج
 المعنيان لأنه أكثر فائدة
 (فان كان) ذلك المعنى
 (احدهما فيعمل به)
 جزما لوجوده في الاستعمالين
 (ويوقف الآخر) للتردد
 فيه وقيل يعمل به أيضا
 لأنه أكثر فائدة والتقييد
 بقوله ليس الخ مما ظهر له كما
 قال والظاهر انه مرادهم
 أيضا مثال الاول حديث
 مسلم لا ينكح المحرم ولا ينكح
 بناء على ان النكاح مشترك
 بين العقد والوطء فانه ان
 حل على الوطء استفيد منه
 معنى واحد وهو ان المحرم
 لا يوطأ ولا يوطأ اي لا يمكن
 غيره من وطئه وان حل على
 العقد استفيد منه معنيان
 بينهما قدر مشترك وهو ان
 المحرم لا يعقد لنفسه ولا يعقد
 لغيره ومثال الثاني حديث
 مسلم النيب احق بنفسها من
 وليها اي بان تعقد لنفسها
 او تاذن لوليها فيعقد لها ولا
 يجبرها وقد قال يعقد لها نفسها
 ابو حنيفة وكذلك بعض
 اصحابنا لكن اذا كانت في
 مكان لا ولي لها فيه ولا حاكم

في الحال حال التكلم بل حال التلبس كما قرئ ذلك المصنف فيما سبق وبسطنا تقريره وتأييده
 وتوضيحه ورد ما أطال به الشيخ هناك فراجع به وكفالك حجة قاطعة على صحة ما قلنا ما صرح به
 أئمة المنطق من ان نحو زيد كاتب قد تكون مادته الامكان مع ان المحمول فيه اسم فاعل وهو
 حقيقة في الحال فاحفظ ذلك (قوله على السواء) قال شيخنا الشهاب متعلق يستعمل أو حال
 من تارة وتارة انتهى وقوله وقد أطلق أي استعمل قال شيخنا الشهاب حال من ضمير المستعمل
 انتهى (قوله والتقييد بقوله ليس الخ مما ظهر له كما قال) قال شيخ الاسلام وظاهره ان المراد
 بآخره قوله ويوقف الآخر وعليه قد يقال كيف يصح ذلك مع قول الشارح وقيل يعمل به أيضا
 فانه يقتضي ان غير المصنف قال ذلك أو بعضه ويجاب بانه أراد ان الجزم بتقييده ذلك مع ما بعده
 مما ظهر له من خوى كلام القوم فلا ينافيه ان لغيره فيه كلاما يخالفه انتهى (وأقول) لا يخفى ان
 قضية قوله ويوقف الآخر مع حكاية الشارح مقابلة ان الاختلاف في وقف الآخر والعمل به
 ثابت في كلامهم وثبوت هذا الاختلاف فيه يتضمن ان العمل بالاول الذي هو احد المعنيين
 ثابت فيه أيضا اذ من أبعد البعدين يحتلوا في المعنى الآخر هل يوقف أو يعمل به ويسكتوا
 عن المعنى الاول أو يذكروا فيه خلاف العمل مع دخوله على كل تقدير وهذا الصنيع صريح
 في تقييد مسئلة الاجمال في كلامهم بما اذا لم يكن ذلك المعنى احد المعنيين وقضية ذلك
 ان المصنف أخذ بتقييد احدي المسئلتين من الاخرى ومثل هذا لا يناسبه ان يقال فيه انه مما
 ظهر له ولا أن يقال الظاهر انه مرادهم فالاشكال قوي وفي جواب الشيخ مانعه والظاهر انه
 مرادهم أيضا أي كما انه ظهر له (قوله بناء على ان النكاح مشترك بين العقد والوطء) احتراز
 عن القول بانه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر فلا اجمال فيه بل هو من الظاهر كما علم مما سبق
 (قوله استفيد منه معنى واحد) قال شيخنا الشهاب فيه نظر ولوعكس كان أظهر انتهى وقد
 بسط شيخ الاسلام تقرير هذا الاشكال وجوابه فراجع وقال السكال مانعه والمعنى الواحد
 المستفاد هو الوطء الذي هو وصف للمحرم فعلا أو تمكينا والمعنيان هما عقده النكاح لنفسه
 وعقده لغيره والقدر المشترك بينهما مطلق العقد انتهى وحاصله ان الوطء فعلا أو تمكينا لما اتحد
 متعلقة فان متعلق الواطئية والوطئية واحد وهو المحرم عدمه معنى واحد والعقد لما تعدد
 متعلقه فانه تارة يكون لنفسه وتارة يكون لغيره عدمه معنيين وفيه نظر لان المحذور الكون متروجا
 والكون من وجا ومعلقة ما واحد وهو المحرم غاية ما في الباب ان الثاني يتعلق بغيره أيضا
 ولا دخل لذلك في المحذورية ولا منع له من اتحاد متعلقها كما ان الواطئية تتعلق بغيره ولم يمنع
 تعلقها به اتحاد المتعلق عندهم ويمكن ان يفرق بان الغرض بالذات من التزويج لما رجع الى الغير
 كان منظورا اليه بالذات بخلاف الغرض بالذات من الوطء فانه غير راجع الى الغير فلذا انظروا
 اليه في الاول دون الثاني حتى عد والمعنى في الاول دون الثاني (قوله أي بان تعقد لنفسها
 أو تاذن لوليها فيعقد لها ولا يجبرها وقد قال يعقد لها نفسها ابو حنيفة) أقول يحتمل ان يكون
 مراده ان المعنى الواحد الذي يستعمل فيه اللفظ تارة هو عقدها لنفسها والمعنيان اللذان
 يستعمل فيهما تارة أخرى وذلك المعنى أحدهما ان تعقد لنفسها أو تاذن لوليها أو يحتمل ان يكون
 مراده ان المعنى الواحد ان تاذن لوليها وان المعنيين ان تاذن لوليها أو تعقد لنفسها ويؤيد

الاول ما في بعض النسخ مما صورته هكذا أي بان تعقد انفسها أو بان تعقد انفسها أو تاذن
لواها انتهى ويعدده انه يلزم عليه ان يكون عقدها انفسها أمرا معلوما محقق الثبوت واذن
لواها مع عقدها لا غير معلوم وغير محقق الثبوت مع ان العكس أولى كما لا يخفى ومع ان جواز
عقدها انفسها انما هو عند أبي حنيفة فيحتاج الى بناء التمثيل على الاحتمال والفرض وهو كاف
في التمثيل ومن هنا يعلم ان قول الشارح وقد قال بعقد انفسها أبو حنيفة لا يتوقف عليه صحة
التمثيل وانما ذكره لزيادة الفائدة وكون صحة التمثيل عليه أبلغ فليأمل (قوله ونقله يونس)
اعترض عليه بان الذي نقله يونس انما هو أنها تولى أمرها أمر أبرز وجهها وأما تزويجها انفسها فانما
هو وجه حكمه المأوردى انتهى وقد يجاب بان ذلك مراد الشارح وان تسمي في التعبير بـأوانه
اطلع على نقل عن يونس يوافق ما ذكره عنه والمسئلة مبسطة محتررة في كتب الفروع فلتراجع
منها (قوله البيان اخراج الشيء) أي من قول أو فعل من حيث الاشكال الى حيث التجلي أي من
حال اشكاله وعدم فهم معناه الى حال اتضاح معناه وفهمه بنصب ما يدل عليه من حال أو قال
وفي العضد وغيره البيان بطلق على فعل المبين وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم والتكليم
واشتقاقه من بان اذا ظهر وانفصل وعلى ما حصل به التبيين وهو الدليل وعلى متعلق التبيين
ومحله وهو المدلول والنظر الى المعاني الثلاثة اختلف تفسير العلماء له فقال الصيرفي بالنظر الى
الاول وهو الاخراج من حيث الاشكال الى حيث التجلي والوضوح وأورد عليه ثلاثة اشكالات
أحدها البيان ابتداء من غير تقرير اشكال بيان وليس ثم اخراج من حيث الاشكال ثانيها ان لفظ
الحيز في الموضعين مجاز والتجوز في الحد لا يجوز ثالثها ان التجلي هو الوضوح بعينه فـ يكون
مكرر اذا العضد ولا يخفى انها مناقشات واهية انتهى أي لان البيان ابتداء من غير سبق
اشكال لا يسمى بيانا في الاصطلاح وان سمي به لغة والكلام في الاصطلاح وان اصطلح أحد على
تسميته بيانا فلا مشاحة فيه ولا يضرنا وأن التجوز في الحد لا يمنع مطلقا بل يجوز عند وضوح
المعنى وفهم المراد كما تقر في محله ولعل استحالة ثبوت الحيز للمعاني كالاشكال والاتضاح قريبة
على المقصود وان زيادة لفظ آخر كالتفسير لما قبله لزيادة الوضوح المقصود في التعريف لا يعد
تكرارا فقول الشارح بمعنى التبيين اشارة الى ان له معاني آخر وقوله فالاتبان بالظاهر الخ دفع
للاشكال الاول ومتابعة المصنف للصيرفي مع الاطلاع قطعا على هذه الاشكالات فانها
مذكورة حتى في المختصر لعدم اعتدادها بها واسقاط لفظ الوضوح لعدم الحاجة اليه وزاد
الشارح معناه تفسير التجلي لانه أوضح منه (قوله فالاتبان بالظاهر من غير سبق اشكال الخ)
قال شيخنا الشهاب أي فهذا الظاهر لا يحمل ولا مبين وفيه نظر اذ لا واسطة وجواب الحاشية
ضعيف انتهى (وأقول) هذا النظر مدفوع ولا اشكال في اثبات الواسطة فانه أمر اصطلاحى
لا مشاحة فيه وجواب الحاشية صحيح قوى موافق لقول العضد السابق ولا يخفى انها مناقشات
واهية ولما تقدم في بيانه على أن هذا الكلام من الشيخ غير ملاق لما نحن فيه اذ كلامنا
في البيان بمعنى التبيين وكلامه في المبين ولفظ عظيم بينهما وهذا قال العضد كما تقدم والمبين
نقيض المجمل فهو المتضح الدلالة ثم قال وقد يكون فيما سبق له اجمال وهو ظاهر وقد يكون
ولم يسبق له اجمال كمن يقول ابتداء والله بكل شيء عليم انتهى مع قوله السابق آنفا ولا يخفى

ونقله يونس بن عبد الأعلى
عن الشافعي رحمه الله
(البيان)

بمعنى التبيين (خراج الشيء
من حيث الاشكال الى حيث
التجلي) أي الاتضاح فالاتبان
بالظاهر من غير سبق اشكال
لا يسمى بيانا

انهم انما قشاش واهية الدال على ان الايمان بالظاهر ابتداء ليس بياناً اصطلاحاً واعلم ان المبين
بكسر الاء كما ضبطه بذلك صاحب النقود في ترجمة ابن الحاجب بقوله البيان والمبين (قوله
وانما يجب البيان لمن اريد فهمه - اتفاقاً) أقول فيه أمور: أحدها قال الاصفهاني في شرح
المحصل بعد ما بين ان الامام تبع في هذا صاحب المعتقد وفيه نظر من وجهين أحدهما ان
ما ذكره صاحب المعتقد وهو اذا اريد من شخص فعل ما يجب بيان ذلك الف - مل له والا يلزم
تكليف ما لا يطاق وهو باطل هذا يستقيم على أصل أبي الحسين فانه يمنع تكليف ما لا يطاق
وأما على أصل المصنف وهو القول بتجوز التكليف بالمحال فلا انتهى وبه يشكل دعوى
المصنف الاتفاق اللهم الا أن يتكلف حله على اتفاق المأذنين تكليف ما لا يطاق ولا يخفى ما فيه
ولان تقول انما يتوجه الاشكال على المصنف لو قال انما يجب لمن كف لكنه انما قال لمن
اريد فهمه ومن اراد الله فهمه يستحيل عدم البيان له والاتخلف المراد وهو محال فلا اشكال
عليه فليتأمل نعم لما قال الاسنوي يجب بيان الجمل لمن اراد الله تعالى فهمه لان تكليفه بالفهم
بدون البيان تكليف بالمحال انتهى قال ابن جماعة في هذا التعجب يرقص ور والمطابق لما ياتي في
آخر التعليق ان يقول لمن أوجب الله تعالى عليه ان يفهم انتهى واذا علمنا ما قاله المصنف بما
قلنا لم يبق عليه اشكال مطلقاً ثم ذكر الاصفهاني الوجه الثاني بما ينبغي الوقوف عليه * الامر
الثاني قال المصنف في شرح المنهاج بعد ما شرح قوله انما يجب لمن اريد فهمه بالعمل كالصلاة
أو الفتوى كاحكام الخوض مانصه هذا ما ذكره المصنف تبعاً لالامام والامام تبع فيه أبا الحسين
وفيه نظر من وجهين أحدهما اطلاق قوله يجب البيان لمن اريد فهمه يشعر بأنه يجب على الله
تعالى وهذا انما يقوله المعتزلة فهي عبارة رديئة والاولى التعبير بان البيان لمن اريد فهمه لا بد
من وقوعه والثاني ان فيه اشعاراً بأنه لا يجب على النساء تحصيل العلم بما كفن وليس كذلك
بل الرجال والنساء سواهم في ذلك انتهى والوجه الاول وارد على عبارته هنا * الامر الثالث ان
ما ذكره من الوجوب ينافي قوله الا في تاخير البيان عن وقت الفعل غير واقع وان جاز لان
وجوب البيان ينافي جواز تأخير عن وقت الفعل ويمكن ان يجاب بوجهين أحدهما ما سبق
من ان الوجوب هنا باعتبار ارادة الفهم لاستحالة التام غير بيان وأما عدم الوجوب الذي
نضمنه ما سياتي فهو باعتبار جواز تكليف ما لا يطاق والثاني بناء الوجوب هنا على عدم جواز
تكليف ما لا يطاق كما أفاده ما تقدم عن الاصفهاني ويوافقه ان المصنف في شرح المنهاج عطل
الوجوب بان تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بما لا يطاق بخلاف عدم الوجوب المقهوم
مما سياتي فانه مبنى على جواز ما ذكر كما صرح به الشارح فيما سياتي نعم قد يستبعد الوجه
الاول بان الظاهر ان مراده عن اريد فهمه من اريد تكليفه بالفهم - بما لذات او التبس لتوقف
المكلف به عليه بدليل انه في شرح المنهاج عبر بقوله يجب البيان لمن اريد فهمه لان تكليفه
بالفهم بدون البيان تكليف بالمحال انتهى وقد يدفع الاستبعاد والاستدلال بان هذه مسألة
اخرى غير ما في شرح المنهاج كما قد يشهر بذلك تعليقه الشارح وعـ دول عما عطل به في شرح
المنهاج (فان قيل) يمكن ان يجاب ايضا بان وجوب البيان انما ينافية جواز ترك البيان لا جواز
تأخيرها لان تأخير البيان غير تركه (قلت) لا يخفى بعد هذا لان تأخير البيان عن وقت الفعل الذي

(وانما يجب) البيان
(من اريد فهمه -) المشكل
(اتفاقاً) لحاجته اليه بان
يعمل به او يقتضي به بخلاف
غيره (والاصح انه) اي
البيان (قد يكون بالفعل)
كالقول وقيل لا طول زمن
الفعل في تأخير البيان به مع
امكان تعجيله بالقول وذلك
ممتنع

كف به ترك البيان في الوقت الذي كف فيه بالفهم فليتامل (قوله قلنا لا نسلم امتناعه) اعترضه
 الكمال بان فيه اجحافا في اختصار الجواب بالنسبة الى ما في عبارة المختصر وبين ذلك (وأقول)
 جوابه ان هذا الجحاف لا يضر ولا يترتب عليه خلل لان ما ذكره الذي هو الوجه الرابع في المختصر
 يغني عن بقية الوجوه مع الاختصار فراجعوه وتاملوه تعرفوه ومن هنا قد يقال انه على هذا محالا
 بعد اجحافا مطلقا لان الاختصار من غير خلل لا يكون اجحافا (قوله والاصح ان المظنون بين
 المعلوم) فيه أمران الاول قال شيخنا الشهاب أي المظنون المتقن كخبر الا حاد دون الدلالة وكذا
 الكلام في المعلوم انتهى (وأقول) وجه ما قاله ان المعلوم الدلالة لا خفاء فيه لاحتياج البيان
 اولية تصوير بيانه بالمظنون بل هو أوضح من المظنون فلا يتصور بيانه به الثاني قال الكوراني
 هذا ظاهر كلام الامام في الحصول والتحقيق في هذا المقام ان المبين ان كان عاما ومطلقا فيشترط
 ان يكون بيانه أقوى لانه يرفع العموم الظاهر والاطلاق وشرط الرفع ان يكون أقوى وأما
 الجمل فلا يشترط ان يكون بيانه أقوى بل يحصل بادي دلالة لان الجمل لما كان محتملا للمعنيين
 على السواء فاذا انضم الى احد الاحتمالين أدنى مرجح كفاه انتهى (وأقول) اما أولا فانه نقله
 عن ظاهر كلام الحصول نقله صاحب الاحكام عن أبي الحسين في المعتمد ثم اختار وتبعه
 ابن الحاجب وقال انه التحقيق وأما ثانيا فقد فرض الكلام في أهم من بيان الجمل مع ان كلام
 المصنف هنا انما هو في بيان الجمل كما هو ظاهر وأما ثالثا فجواب ما استند اليه فيما قال انه التحقيق
 ان متعلق البيان هو المدلول وهو ظني فيهما (قوله والاصح ان المتقدم وان جهلنا عينه الخ)
 أقول فيه أمور الاول قال شيخ الاسلام أي والمقارن فيما يظهر وانما تركوه اقلته وخفاء تصويره
 انتهى (قلت) وفيه نظر لانه ان أريد المقارن للبيان الاخر بان يقارن البيانان سواء قارنا بالمبين
 أيضا ام تاخر عنه ففيه انهما اذا تقارنا لم يمكن تعيين احدهما السكونه البيان حتى يصح انصاف
 الاخر بانه مقارن للبيان اذا الحكم على احدهما بعينه بانه البيان من التحكم المحض وايضا
 فالحكم بان المقارن هو البيان منصف للحكم بانه مقارن للبيان نعم هذا ظاهر اذا وجد تقارن
 حقيقة كأن كان المبين الاخر بالضرب فقال اضربوا ضربة باليد مقارنا لضربة باليد بحيث
 كان زمان القول بقدر زمان ضربه باليد اما لو قارنا احدهما ببعض الاخر كان امر في المثال
 الآتي في المتن بطواف واحد عند شروعه في الطوافين فهل هو من باب تقدم القول حتى يكون
 البيان هو القول عند أبي الحسين ايضا في قسم الاختلاف الآتي او امر بطواف واحد مع آخر
 اجزاء الطوافين فهل من باب تقدم الفعل حتى يكون الفعل هو البيان عند أبي الحسين فيما
 ذكر فيه نظر ولا يبعد ان الامر كذلك ويبقى ما لو قارنا القول اثناء الفعل كان قارن بمجموع آخر
 الطواف الاول وأول الطواف الثاني او وقع بينهما فليتامل فيه على قول أبي الحسين وان أريد
 المقارن للمبين بان قارنا احدهما بالمبين وتاخر الاخر عنه ففيه ان هذا اذا دخل في المتقدم
 اذا المراد به المتقدم على البيان الاخر وهذا كذلك فعبارة شاملة فلا حاجة الى زيادته
 والتردد فيه فليتامل والثاني انه قد يستشكل ثمة هذا الخلاف في القسم الاول فان الغرض
 فيه اتفاهم في البيان فلا تفاوت بين كون البيان هو الاول دون الثاني وعكسه الا ان يجاب
 بان تعلق التكليف تعلق الزام انما يكون بعد البيان فاذا مضى بعد الاول من البياتين زمن

قلنا لا نسلم امتناعه
 (و) الاصح ان المظنون
 بين المعلوم وقيل لانه
 دونه فكيف يجعل في محله
 حتى كأنه المذكور بده قلنا
 لوضوحه (و) الاصح ان
 المتقدم وان جهلنا عينه
 من القول والفعل

فهو البيان لأن الشيء لا يؤكّد
بما هو دونه قلنا هذا في
التأكيد بغیر المستقل
أما بالمستقل فلا لا ترى أن
الجملة تؤكد بجملة دونها
(وإن لم يتفق البيانان) القول
والفعل كان إذا الفعل على
مقتضى القول (كالمطوف)
صلى الله عليه وسلم (بعد نزول
آية الحج) المستقلة على
الطواف (طوافين وأمر
بواحد فالقول) أي فالبيان
القول (وفعله) صلى الله عليه
وسلم الزائد على مقتضى قوله
(ندب أو واجب) في حقه دون
أتمه (متقدما) كان القول
على الفعل (أو متاخرا) عنه
بمعنيين الدليلين (وقال أبو
الحسين) البصري البيان
هو (المتقدم) منه - ما كافي
قسم اتفاقهما أي فإن كان
المتقدم القول فحكم الفعل
كما سبق أو والفعل فالقول
ناصح الزائد منه قلنا عدم
النصح بما قلناه أولى ولونه قص
الفعل عن مقتضى القول
كان طاف واحد أو أمر
بأثنين فقياس ما تقدم لنا
أن البيان هو القول ونقص
الفعل عنه تخفيف في حقه
صلى الله عليه وسلم تأخر الفعل
أو تقدم وقياس ما تقدم لابي
الحسين البصري أن البيان
المتقدم فإن كان القول فحكم
الفعل كما سبق أو والفعل فازاده

يمكن فيه القول فإن قلنا البيان هو الاول استقر التكليف أو الثاني فلا والثالث أن قوله
وقيل إن كان أي الاخر كذلك أي دونه أي دون المتقدم في القوة فهو أي الاخر البيان لم يفسح
فيه عن أن الاول حقيقته تأكيد كيدللا لآخر فليزيم تقدم الثاني كيدللا لاول وحتمه فاما ان يجعل
ثانیا أيضا فينا في قوله فهو البيان أو لا فيلزم ان يكون افعوا وقد يلزم الاول ويجوز تقدم
الثاني كيدللا وقد ذكر بعض المحققين في تكرير ما يجازيه ان الاولى تأكيد للثانية والرابع انهم
سكتوا عما لو كان البيانان المختلفان قوانين كالأمر عليه الصلاة والسلام بعد نزول آية الحج
مرة بطواف وأخرى بأكثر أو فعين كماله لو فعل بعد نزولها في إحدى حجتبه طوافا
وفي الأخرى أكثر ودات القرينة على أن الاتيان بالأكثر لاجل الحج فيحتمل في القولين أن
يتطرق إلى كونهما عامما وخصوصا ومطلقا ومقيدا إلى غير ذلك ويعمل بمقتضى القواعد فيمّا ذكر
كان تساوي أو لم يمكن الجمع فإن تأخر الاكثر كان موجبا للزيادة أو الاقل كان ناسخا للزيادة كما
في غير البيان ويحتمل خلافه ومنه أن يعمل الواحد على الأقل والآخر على الاكمل وأما
الافعال فقد اختلفوا في وقوع التعارض فيها فجزم في المختصر والمنهاج بانهم - ما لا يعارضان
لانه يجوز أن يكون الفعل في وقت واحد في غير خلافه لان الأفعال لا عموم لها قال الزركشي
لكن حكى جماعة قولا بحصول التعارض وطلب الترجيح من خارج كما اتفق في صلاة الخوف
ولهذا رجع الشافعي منها ما هو أقرب لهيئة الصلاة ورجع غيره الاخير وقال الشيخ ولي الدين ليس
الترجيح هنا بمعنى الغاء الاخر فإن جميع الهيئات الواردة في ذلك يجوز العمل بها والترجيح انما
هو في الافضلية وليس الكلام فيه فيحتمل فيما لو وقع بيانان أن يجري فيه - ما ذاك أو بعضه
ويحتمل أن البيان هو الاول وأما الثاني فإن كان هو الاقل فهل هو ناسخ للزيادة الاول في حقه
فقط أو في حقه وحق غيره أو مبين لان المراد به السكال لانه أهون من النسخ أولان الاكثر في
الفرض وان النفل يكفيه واحدا لان الجملة الثانية تنفل فيه نظروا ان كان هو الاكثر فهل يحتمل
على زيادة الواجب في حقه فقط أو في حقه وحق غيره أو على السكال فيه نظروا قياس قول المصنف
وفعله ندب أو واجب أي في حقه دون أتمه ان الزيادة هنا مندوبة له أو واجبة عليه دون أتمه
فليتأمل (قوله المتفقين في البيان) أي بان لم يزد أحدهما على مقتضى الآخر كما يؤخذ من كلام
الشارح الآتي فيما اذا لم يتفقا (قوله فالقول أي فالبيان القول) قال شيخنا الشهاب قوله
القول قدره ليحصر البيان فيه انتهى (وأقول) ظاهر هذه العبارة ان الاول من الطوافين ليس
بياناً ولا مؤكداً بل أتى به لمحض الامتثال ويحتمل أن يقال انه مؤكده وهو ظاهر في تأخره
(قوله الزائد على مقتضى قوله) هو صادق بالاول وبالثاني لكن اللائق به على الثاني لانه يكون
الاول هو ركن الحج لانه الايق بالبحال النبي من المبادرة لما يتعلق بالعبادة المتلبس بها (قوله كما
في قسم اتفاقهما) قال شيخنا الشهاب الاضافة بيانية (أقول) أو من اضافة الأعم إلى الأخص
(قوله كما سبق) أي ندب أو واجب في حقه فقط صلى الله عليه وسلم (قوله قلنا عدم النصح بما
قلناه) أي بسبب ما قلناه وهو الحل على الوجوب أو الندب في حقه صلى الله عليه وسلم (قوله
كما سبق) أي من انه تخفيف في حقه صلى الله عليه وسلم (قوله بقرينة ما سياتي) استدلال على
التعميم (قوله عن وقت الفعل) قال شيخنا الشهاب أي الزمن الذي وقته الشارع لافعل ذلك

١٦١ من القول عليه مطلوب بالقول (مسئلة تأخير البيان) لجل أو ظاهر لم يرد ظاهره بقرينة ما سياتي (من وقت الفعل)

الفعل انتهى (وأقول) المفهوم من التأخير عن الوقت تأخيرها إلى خروجه ولا يبعد ضبط التأخير
 الغير الواقع بالتأخير إلى حد لا يبقى بعد البيان من الوقت ما يسع الفعل مع ما يوقف عليه ثم
 رأيت ماسياتي قريبا (قوله غير واقع) لا يقال بل وقع كما في ضج ليله الاسراء لانه قول صحيح ليله
 الاسراء لم يجب أصلا ما لان وجوبها كان مشروطا بالبيان قبل فوات وقتها ولم يبين له صلى الله
 عليه وسلم ولهذا لم ينفها أداؤه ولا قضاءه وما لان الوجوب انما كان اظهر ذلك اليوم فابعد
 دون ما قبله ومن هنا يعلم ان الكلام في غير الوجوب المتعلق على البيان اما هو فلا يتصور فيه
 تأخير البيان عن وقت الفعل (قوله وقوله الفعل أحسن الخ) أقول فيه أمور الأول
 أنه ينبغي أن يراد بالفعل ما يشمل فعل اللسان وهو القول وفعل القلب كالاعتقاد اظهر أنه قد
 يكلف بذلك في وقت معين * والثاني أنه انما عبر بالاحسنية دون التعيين لان المراد بالحاجة هنا غير
 المراد بها عند المعتزلة كما لا يخفى ولهذا عبر المصنف بها قياسا على غير انما أو همت ارادة
 الله - في المنع عندنا كان الاحتراز عنها أحسن فارتكب المصنف هنا ولم يرتكبه في ماسياتي
 تنبيهها على جواز التعبير بها وان لا يحدو رفيه بالمعنى المراد لها في هذه المواضع وبذلك يندفع
 قول شيخنا الشهاب أي فيمنع تعبير المصنف بها قياسا على زهول عن هذا انتهى * والثالث
 قال المولى التفتازاني قوله عن وقت الحاجة أي وقت تحيز التكليف انتهى وقال الزركشي
 قولهم لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة أو الفعل هل المراد به وقت امكان الفعل أو وقت
 تضييق الزمان مثاله اذا زالت الشمس ولم يبين للمكلف ما يفعله هل يكون هذا تأخير البيان
 أو لا يكون الى أن يبقى من الوقت ما يسع تلك الصلاة الذي صرح به القاضي أبو بكر ان المراد
 وقت جواز الشروع في الفعل فيكون تأخير البيان عن وقت الزوال تأخير البيان عن وقت
 الحاجة وعلى هذا يشكل تعليلهم المنع بانه تكليف مالا يطاق لانه اذا بين له في نصف الوقت لم يكن
 تكليفه مالا يطاق وهو تأخير البيان عن وقت الحاجة انتهى وما فرعه على ما نقله عن القاضي
 قد يجر الى وجوب البيان قبل الوقت ليحقق بالبيان أول الوقت وفيه نظروا بالجملة فالمتجه
 جواز تأخير البيان عن أول الوقت الموسع ولا يكون منافيا لتعلق الوجوب لانه يتعلق على وجه
 التوسيع فيقتضيه تأخير البيان عن الاول ويكتفي في ثبوت التعاقب من الاول أنه يجب العزم
 من الاول على الفعل في الوقت أي ان تمكن الآن - هذا قد يستبعد وحينئذ يفتقر ما قاله
 القاضي الا أنه يشكل عليه ما قاله الزركشي وقد يمنع الاستبعاد فليتأمل (قوله لانها كما قال
 الاستاذ أبو اسحق الاسفراخي لا ثقة بالمعتزلة القائلين بان المؤمنين بحاجة الى التكليف
 ليستحقوا الثواب بالامتثال) قال في المواظف وشرحه في المقصد الثامن في ان أفعال الله تعالى
 ليست معللة بالاعراض مانصة تذيب اذا قبل اهم أي للمعتزلة أنهم قد أوجبتم الغرض في أفعاله
 تعالى فما الغرض من هذه التكليف الشاقة التي لا تنفع فيها الله تعالى لتعاليمه عنه ولا للعباد
 لانها مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيها عائد الى العباد وهو تعريض العبد للثواب في الدار
 الآخرة وتكسبه منه فان الثواب تعظيم أي منفعة دائمة مقرونة بتعظيم وكرام وهو ان
 التعظيم المذكور بدون استحقاق سابق فبيح عقلا ألا ترى ان السلطان اذا مريز بال واعطاه من
 المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستجب منه أصلا بل عذ جودا وفضلا واغناء للتقير وابعاد له

غير واقع وان جاز وقوعه
 عندنا الموزون تكليف
 مالا يطاق وقوله الفعل
 أحسن كما قال من قول غيره
 الحاجة لانها كما قال الاستاذ
 أبو اسحق الاسفراخي
 لا ثقة بالمعتزلة القائلين بان
 المؤمنين بحاجة الى التكليف
 ليستحقوا الثواب بالامتثال

عن ساحة الهوان بالكلية لكنه مع ذلك اذ انزل له وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه وأمر
خدمه بتقبيل أنامله استعجب منه ذلك وذمته العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة الدراية
فأثله سبحانه لما أراد أن يعطى عباده منافع دائمة مقرونة بأجلال وكرام منه ومن ملائكته
المقربين ولم يحسن أن يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم ما يستحقون به انتهى
قال مؤمنون محتاجون الى التكليف امتثلوا فاستحقوا الثواب لتوقفه على ذلك على ما تقره ثم
أطال في المواقف وشرحه في رد ما قالوه فليراجع من أراد (قوله حاجة الى التكليف) قال
شيخنا الشهاب لك أن تقول هذه مسئلة والمتقدم انما هو في حاجة المكاف الى بيان ما كاف
به كي يخرج من عهدته فلا يدل ذلك على أحسنية ما قاله المؤلف ويحجب بان دعوى المصنف انه
لا تفي بذلك لانه عينه انتهى (وأقول) يمكن أن يجاب أيضا بان الاحتياج الى التكليف ليحصل
الثواب بالامتثال يجر الى الاحتياج الى بيان ما كاف به ليتأتى الامتثال فيحصل الثواب (قوله
ومطلق بين تقييده) ثم قال في القسم الثاني ومتواطى قال شيخنا الشهاب لينظر ما بين المتواطى
والمطلق من النسب على مقتضى صنيعه وقد قالوا ان المطلق هو الدال على الماهية بلا قيد
والمتواطى كذلك فافين التغيرات (وأقول) اراد بصنيعه جعله المطلق من غير الجمل الذي
له ظاهر والمتواطى من الجمل الذي ليس له ظاهر ثم أقول أما أولا فالظاهر ان المتواطى أعم من
المطلق لانه كما يشمل الدال على الماهية بلا قيد يشمل غيره أيضا كالدال على الفرد المنتشر الذي
هو النسكرة التي قابل بها المصنف المطلق حيث قال وزعم الأمدى وابن الحاجب دلالة على
الوحدة الشائعة توهماء النسكرة فالمطلق من افراد المتواطى وأما ثانيا فينبغي ان يكون الفرق
بين ما ذكره من ان المطلق له ظاهر وانه ليس من الجمل وان المتواطى لا ظاهر له وانه من الجمل انما
هو بالاعتبار بان يكون ظهورا لمطلق بالنسبة للقدر المشترك ولوقى ضمن الافراد من غير تعيين
وعدم ظهور المتواطى الذي من افراد المطلق بالنسبة للافراد المعينة أما بالنسبة للقدر المشترك
ومطلق الافراد فظاهر ويؤيد ذلك ما تقدم عن الاصطهاني والقرافي في الكلام على تقبيل
المصنف الجمل بالجسم وبذلك يشعر قول الشارح يبين أحد ما صدقانه فتأمل (قوله أحد
معنييه) قال شيخ الاسلام عبر فيه بالمتنى وفي المتواطى عقبه بالجمع نظرا الى المعهود فيهما أو الى
الغالب انتهى (وأقول) لا ينبغي انه لم يقتصر في الاول على المتنى بل ذكر الجمع ايضا بقوله مثلا فانه
إشارة الى الجمع وكأنه قال أو معانيه ولا في الثاني على الجمع بل ذكر المتنى بقوله ايضا مثلا فانه إشارة
الى المتنى وكأنه قال أو معنييه ولهذا قال الكمال به بذكره أي مثلا عقب معنيي المشترك وعقب
ما صدقات المتواطى على أن المشترك قد يكون بين أكثر من معنيين وان المتواطى قد يوضع
لقدر مشترك بين شيئين فقط وانما أتى بالتنبيه في المشترك والجمع في المتواطى رعاية للغالب فيهما
انتهى فرادهما انما اقتصر في الاول على التصريح بالمتنى وأشار للجمع وفي الثاني على
التصريح بالجمع وأشار للمتنى بما ذكره ووجه اشارة طلب الاختصار فان مثلا أخصر
من أو معانيه في الاول ومن أو ما صدقيه في الثاني واعلم أنه ينبغي رجوع قوله مثلا لاحد إضافي
الموضعين فليتامل (قوله لاخلاله بفهم المراد عند الخطاب) ينبغي أن يتعلق عند فهم المراد ثم
يحتمل ان مراده بالاخلال فهم غير المراد في ظاهر وعدم فهم المراد أو توهم خلافه فيما لا ظاهر

(و) تأخير البيان عن وقت
الخطاب (الى وقته) أى
الفعل جائز (واقع عند
الجمهور سواء كان للمبين
ظاهر) وهو غير الجمل كعام
يتم تخصيصه ومطابق بين
تقييده ودال على حكم بين
نسخه (أم لا) وهو الجمل
كشترك يبين أحد
معنييه مثلا ومتواطى
يبين أحد ما صدقانه مثلا
وقيل يمنع تأخير مطلقا
لاخلاله بفهم المراد عند
الخطاب

(وثالثها) أي الاقوال
(يتمنع) التأخير (في غير
المجمل وهو ماله ظاهر)
لايقاعه المخاطب في فهم غير
المراد بخلافه في المجمل
(ورابعها يتمنع تأخير البيان
الاجمالي فيما له ظاهر) مثل
هذا العام مخصوص وهذا
المطلق مقيد وهذا الحكم
منسوخ بغيره لوجود المحذور
قبله في تأخير الاجمالي دون
التفصيلي لمقارنة الاجمالي
(بخلاف المشترك والمتواطئ)
بما ليس له ظاهر فيجوز تأخير
بيان ما الاجمالي كالتفصيلي
كان يقال المراد أحد
المعنيين مثلا في المشترك
واحد المصادقات مثلا في
المتواطئ لا تتفاء المحذور
السابق (وخامسها يتمنع
التأخير (في غير النسخ)
لاخلاله بفهم المراد من
اللفظ بخلاف النسخ لانه
رفع للحكم أو بيان لانتهاء
أمره كما سبقي (وقيل يجوز
تأخير البيان في (النسخ
اتفاقا) لا تتفاء الاخلال
بافهم عنه لما ذكر
(وسادسها لا يجوز تأخير
بعض) من البيان (دون
بعض) لان تأخير البعض
يوقع المخاطب في فهم ان
المقدم جميع البيان وهو
غير المراد وهذا مفرع على
الجواز في الكل

له هذا في غير البيان بالنسخ واما فيه ففهم دوام الحكم ثم رأيت شيخنا الشهاب لم يزد على قوله
كان وجه ذلك أي الاخلال في النسخ احتمال ذلك الذي ينسخ دفع الحكم في كل وقت انتهى
فليتأمل (قوله) وثالثها يتمنع التأخير في غير الجمل أي تأخير البيان التفصيلي فلا يكفي عنده
الاجمالي والاساوي الرابع وحيدته قد يشكك تعليله بقوله لا يقاعه المخاطب في فهمه غير
المراد اذ مع البيان الاجمالي لا يتأق الا يقاع المذكور الآن يجاب بان وجود الاجمالي غير
لازم على هذا القول لان حاصله منع تأخير التفصيلي سواء وجد الاجمالي أو لم يوجد وبانه مع
وجود الاجمالي يحصل الا يقاع المذكور في الجملة اذ لا يعرف بالاجمالي كمية البيان فانه اذا
قال هذا العام مخصوص لا يعلم منه المقدار الخارج من العام فقد يكون الاكثر في الواقع
وبعد قد مخاطب انه الاقل نظر الغالب ثم رأيت شيخنا الشهاب قال قوله لا يقاعه المخاطب
الحائي لذهاب الفهم الى ظاهره الغير المراد ثم لا يخفى ان هذا التعديل أخص من تعليل القول
الثاني وانه يشكك في مسئلة النسخ انتهى وقوله الى ظاهره قد يقال هذا غير لازم لجواز وجود
الاجمالي وهو مانع من ذهاب الوهم الى ظاهره وقوله مشكك في مسئلة النسخ ان اراد بذلك انه
لا يقع فيه المخاطب في فهم غير المراد فمنوع لانه يفهم دوام الحكم حيث لا بيان اجمالي اذ مع انه
ليس كذلك الا أن يريد ان وقوعه في ذلك غير لازم لجواز وجود الاجمالي فليتأمل (قوله يدل)
قال شيخ الاسلام منال والاقابلة كاف في كونه بيان اجماليا لا يقال بل هو حيث تد تفصيلي
لانا نقول النسخ غالبا انما يكون ببدل والعبرة بالغالب مع ان المحذور قد يأتي مع غير الغالب
فتمامه (وأقول) الاوجه ما ذكره في السؤال وأما جوابه ففقيه نظر لانه وان كان الغالب
البدل لكن المفهوم من اطلاق الشارع الاخبار بالنسخ ليس الاعداء بل بدل الغالب انه
لا يطاق الاخبار الا اذا لم يكن بدل والحاصل ان المتجه انه اذا لم يقل يدل كان البيان تفصيليا
لدلالة على انقطاع التعاقب رأسا بخلاف ما ذكرنا قال يدل لبقاء التعاقب مع عدم العلم بالحكم
المتعلق وأما قوله مع أن المحذور الخ ففقيه ما فيه فليتأمل (قوله لوجود المحذور قبله) أي قبل
البيان وهو الا يقاع في فهم غير المراد وقوله المحذور السابق أي وهو الا يقاع المذكور وقوله
لاخلاله بفهم المراد لم يقل لا يقاعه في فهم غير المراد قال شيخنا الشهاب انضم المشترك والمتواطئ
الى ماله ظاهر (قوله بخلاف النسخ لانه رفع للحكم أو بيان لانتهاء أمره) أي لان الغرض
التأخير عن الخطاب الى وقت الفعل فتأخير بيانه لا يحل بفهم المراد لان النسخ لا يغير الخطاب
السابق باعتبار نفسه وانما يرفعه أو يبين انتهاء مدته فغايتها ما يفهم من الخطاب عند تأخير
البيان عنه فعلق الحكم على الوجه الذي دل عليه الخطاب وهذا صحيح مطابق للواقع واذا دخل
وقت الفعل رفعه النسخ أو بين آخر مدته فلا اخلال بوجه وجهه مذا يشكك اطلاق الاقوال
السابقة وتعليلها بالاخلال ويقوى القول المحكي بعد هذا الآن يجاب بانهم ارادوا بالاخلال
في هذا المقام ما يشعل فهم دوام الحكم فليتأمل (قوله وما يدل) قال شيخنا الشهاب جعل الامثلة
فمالة ظاهر لم يعلم غير الاولى وقوله في المسئلة أي مسئلة التأخير في الكل وفي البعض انتهى
(قوله لنقل أهل الحديث كما قال المصنف انه) أي حديث الصحيحين كان في عزوة فحين وان
الاية قبله في عزوة تدبر (أقول) قضية ذلك أخذنا من قول المصنف السابق قبيل المطلق مسئلة

أي قبل ما لا يجوز في البعض

لما ذكرنا الاصح الجواز
والوقوع وما يدل في المسئلة
على الوقوع قوله تعالى
واعلموا انما غنمتم من شيء فان
لله خمسة الى آخره فانه عام
فيما يغنم مخصوص بحديث
الصحيحين من قبل قبلا له
عليه بينة فله سلبه وهو متأخر
عن نزول الآية لئلا يفتل العمل
الحديث كما قال المصنف أنه
كان في غزوة حنين وأن الآية
قبله في غزوة بدر وقوله تعالى
ان الله يامركم أن تذبحوا بقرة
الى آخرها فانهم اطلقوا ثم بين
تقييدها بما في أجوبة أسئلتهم
وفيها تأخير بعض البيان
عن بعض أيضا وقوله تعالى
حكاية عن الخطاب عليه
الصلاة والسلام يابى الى
أرى في المنام أني أذبحك الى
آخره فانه يدل على الامر
بذبح ابنه ثم بين نسخته بقوله
تعالى وفديناه بذبح عظيم
(وعلى المنع) من التأخير
(المحذوره) يجوز للرسول
على الله عليه وسلم تأخير
التبليغ لما أوحى اليه من
قرآن أو غيره (الى) وقت
(الحاجة) اليه لا تتفاء
المحذور السابق عنه وقبل
لا يجوز اقوله تعالى يا أيها
الرسول بلغ ما أنزل اليك
من ربك أي على الفور
لان وجوب التبليغ معلوم
بالعقل ضرورة فلا فائدة

ان تأخر الخاص عن العام بالعام أي عن وقت العمل به نسخ أن الحديث ناسخ للآية بالنسبة
لحكم الساب لما أخر عن وقت العمل وهو وقت وقته بدو وقته غنمتم ولا يرد على ذلك ما صح
انه صلى الله عليه وسلم لم يقضى بساب أبي جهل لما ذكره ابن عمر بن الجوزي لما أجاب به المخشيان عن
المنافسة بذلك في القميل بالآية والحديث من ان قضاءه صلى الله عليه وسلم بساب أبي جهل لما ذكره
ابن عمر وواقعة عين فلاحوم لها والمقصود بالقميل تخصيص الآية بتخصص عام لكل سبب انتهى
وسمى بتدقيق تأخر حديث الصحيحين عن وقت العمل بالعام وهو الآية بالنسبة لما عدا سبب
أبي جهل فيكون ناسخا لها بالنسبة لحكم بقية السبب ولم أر من تعرض لذلك فليتأمل (قوله)
وقوله تعالى ان الله يامركم أن تذبحوا بقرة الى آخرها فانهم اطلقوا ثم بين تقييدها بما في أجوبة
أسئلتهم اعترض بما ذكره العضد بقوله الجواب منع كونها بقرة معينة بل هي بقرة ما لا يحتاج الى
بيان فيما أخر بدليل يامركم أن تذبحوا بقرة وهو ظاهر في بقرة غير معينة فيجعل علمه او بدليل قول
ابن عباس وهو تفسيرين لودجوا الى بقرة لاجزائهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد
الله عليهم وبدليل قوله وما كادوا يفعلون دل على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال
عن التعمين كان نعمتساوئلا اه ويمكن ان يعارض ذلك بانهم لم تكن معينة لكان ايجاب
المعينة عينها ايجاب المطلقة نسخا للايجاب الاول وهم لم يجزوا ذلك من قبل النسخ الا ان
يجاب عن هذا بان ايجاب كان مراد في الواقع على معنى ايجاب بقرة ما لم يشددوا
وايجاب بقرة مخصوصة ان شددوا وقد يقال هذا لا ينافي المطلوب لانه يتضمن تأخير البيان اذ
حاصله انه ايجاب للمعينة مشروط ولم يبين لهم اول ذلك الشرط ولا تلك المعينة التي هي الواجب
على ذلك التقدير الواقع منهم وانما تبين بان آخر الامر فليتأمل (قوله عن بعض أيضا) أي كما فيه
تأخير البيان في الشكل (قوله أني أذبحك) أي اى أمرت وكلفت بذبحك لقوله تعالى قال يا أبت
افعل ما تأمر وقوله فانه يدل على الامر أي لقوله تعالى قال يا أبت افعل ما تأمر وهذا حكم
ظاهر الدوام ثم بين نسخه بقوله تعالى أي بدلالة على النسخ لأنه النسخ كما هو ظاهر وفي نسخة
ثم بين نسخه أي ذكر ما يدل عليه لان هذا القول ناسخ كما تقدم (قوله انه يجوز للرسول صلى الله
عليه وسلم تأخير التبليغ) أي تبليغ الاصل لا البيان كما قد يتوهم قبل التامل والالم يتوقف المحذور
السابق عنه وهو الاخلال بفهم المراد وهذا هو الظاهر من قول الشارح أيضا لما أوحى اليه
ولم يقل للبيان (قوله لا تتفاء المحذور السابق عنه) قال شيخنا الشهاب وهو الاخلال بفهم
المراد وقال شيخ الاسلام وهو ايقاع المخاطب في فهم غير المراد واصل الاول احسن فتماله (قوله)
معلوم بالعقل قال شيخنا الشهاب لعله مبني على ان العقل يحسن ويقبح وهو ضيق انتهى
وقال شيخ الاسلام ذكره على لسان قائل هذا القول وفيه ميل الى مذهب المعتزلة لان ذلك عندنا
انما يعلم بالشرع وعليه فالاولى ان يقال في الجواب قلنا لاناسم ان وجوب التبليغ علم بالعقل ولو
سلم ففائدة تأخير العقل بالنقل اه ويجاب بان الشارح اراد الاختصاص مع حصول المطلوب
من دفع الخصم بما قاله (قوله فيجيب تارة بما عنده) أي فقد كان ما اجاب به حاصله عنده قبل
السؤال فقد أخر تبليغه الى السؤال قال شيخنا الشهاب وفيه محتمل ان تكون الاجابة
عن اجتهاد فلا يدل انتهى ويمكن أن يجاب عنه بان الاجتهاد يحتاج لمن عقب السؤال يقع

فيه مع انه كان يجيب فوراً قبل مضي ذلك الزمن بل متصلاً بالسؤال كما هو معلوم ولولوى البعض
 (قوله والمختار على المنع) قال شيخنا العلامة فيه بحث لان هذا الفرع النزاع فيه من المجوزين
 لتأخير البيان مع المانعين منه فالمجوز هناك مجوز هنا والمانعون هناك مانعون هنا انتهى
 (وأقول) هذا بحث باطل قطعاً لا وجه له الا مجرد ما وقع في خاطره أو توهمه من نحو عبارة العضد
 من غير مراجعة لنصوص الأئمة المصروفة بما يصرح بطلان هذا البحث وهو كذا إذا به مع
 المصنف والشارح يورد عليهم بحسب ما يظهر له أو يفهمه من نحو عبارة العضد من غير
 مراجعة وهذا مما لا وجه له خصوصاً في النقليات التي المصنف أبو عذرتها وعذرة ضبطها
 وتحريرها وسعة الاطلاع عليها وكثرة الاستدراك على غيره فيها كما لا يخفى في شيء من ذلك من
 له ادنى عقل مع ديانة والحاصل أنه ان كان منشأ هذا البحث التوقف فيما قاله المصنف من
 حيث النقل فلا يخفى فساد له لان المصنف هو الثقة الحجة العمدية في نقل هذا الفن فالتوقف
 في نقله بغير وجه وبغير عارض معتبر مجرد هو من خصوص ما وقع بما قاله الأئمة المرجوع
 اليهم والمعمول عليهم في النقل وغيره فقد قال الاصفهاني شارح المحصول مانصه قال صاحب
 الاحكام الذين اتفقوا على امتناع تأخير البيان الى وقت الحاجة اختلفوا في جواز اسماع
 المكلف العام دون اسماعه الدليل المخصص فذهب الجبائي وأبو الهذيل الى امتناع ذلك
 في المخصص السمعى دون المخصص العقلى وذهب أبو هاشم والنظام وأبو الحسين البصري الى
 جواز اسماع العام من لم يعرف الدليل المخصص له عقلياً كان المخصص له اوسمياً وهو الحق
 قال ابن الحاجب المانعون اختلفوا في جواز اسماع المكلف العام دون اسماع المخصص
 الوجود والمختار الجواز ثم قال اعنى الاصفهاني والفرق بين هذه وبين جواز تأخير البيان عن
 وقت الخطاب واضح وذلك لان في مسألة تأخير البيان عن وقت الخطاب لم ينزل الخطاب
 ولا كذلك في هذه الصورة فانه نزل الوحي ولم يسمعه المكلف السامع للعام انتهى وقال القرافى
 في قول المحصول المسئلة الثانية يجوز من الله تعالى ان يسمع المكلف العام من غير ان يسمع
 ما يخصصه وهو قول النظام وأبي هاشم والفقهاء وقال أبو الهذيل والجبائي لا يجوز ذلك
 في العام المخصوص بدليل السمع وان جاز ان يسمعه المخصوص بدلالة العقل وان لم يعلم السامع
 ان في العقل ما يدل على تخصيصه انتهى مانصه سؤال ما الفرق بين هذه المسئلة وبين قولهم
 في المسئلة الاخرى يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب لان في صورتين سمع المكلف
 العام بدون المخصص جوابه ان تلك لم ينزل الوحي في البيان اصلاً وقت الخطاب وهنا نزل البيان
 وفهمه بعض المكلفين وبقي النزاع هل يجوز ان يسمع البعض العموم ولا يسمع ذلك البيان
 ولذلك استدل بان بعض الصحابة لم يسمع كثيراً من النصوص مع انها في صدور الحفاظ
 ولهذا وقف في هذه المسئلة أبو هاشم وغيره من المعتزلة مع انهم يمنعون تأخير البيان عن وقت
 الخطاب ما ذاك الا ان البيان قد حصل في الجملة وسمعه المكلفون من حيث الجملة وجوز
 المانعون في المخصوص بدليل العقل لان الدليل العقلى حاصل في القطرة وانما التفسير من جهة
 السامع بخلاف المخصوص بالسمع وان كان قصر في الاطلاع عليه ولكنه ليس في قطره بل
 امر خارج بعيد عنه يحتاج الى نقل اليه فهذا هو الفرق انتهى وان كان منسوخاً التوقف فيه

للامر به الا القورقانا فائدة
 تأيد العقل بالنقل وكلام
 الامام الرازى والامام
 يقتضى المنع في القرآن
 قطعاً لانه متعبد بتلاوته ولم
 يؤخر على الله عليه وسلم
 تليفه بخلاف غيره لما علم
 من أنه كان يستل عن الحكم
 فيجب تارة بما عنده ويقف
 أخرى الى أن ينزل الوحي
 (و) المختار على المنع أيضاً

من جهة المعنى فهذا مع كونه لا يناسب تقريره كما هو ظاهر ولا عذر له فيه أيضا لظهور المعنى بما سمعته من الفرق في كلام الاصطفاة في وكلام القرافي وإذا نظرت إلى هذه النصوص من هؤلاء الأئمة على أن النزاع هنا بين المانعين هناك مع الفرق بين المستثنين قضيت العجب مما وقع فيه الشيخ خصوصا من جزمه بما زعمه وأبى شعري أي سند له في ذلك ولعل شبهة عبارة العذر فانه في الغالب لا ينظر في غيره وغير حاشيته وقد قال شرح الكلام ابن الحاجب ما نصه إذا جوزنا تأخير البيان وعدمه إلى وقت الحاجة فجواز اسماع العام للداخل تحت العموم مع عدم اسماع المخصص له إلى وقت الحاجة أجدر بالجواز لأن عدم اسماع الأسهل من العدم وإما بناء على المنع من تأخير البيان فقد اختلف فيه واختار جوازنا أن تأخير اسماعه مع وجوده أقرب من تأخير مع عدمه وقد ينأجواز ذلك وانت تعلم أن ذلك لا يستقيم على المنع فليحمل كلامه على أن النزاع إنما هو مع المانع وقد أثبتنا معه الابعاد فلا قرب أجدر انتهى فقوله وانت تعلم أن ذلك لا يستقيم على المنع فليحمل كلامه الخ يحقل أنه منشأ ما وقع فيه الشيخ لكنه لا يصلح له هذه المنشئة إما أولا فلا نه لا يقاوم نصوص الأئمة السابقة وإما ثانيا فلا نه إنما ارتكب ذلك لعدم استقامة الدليل الذي أورده ابن الحاجب الأعلى ذلك التقدير لا لخلال في النقل الذي هو ظاهر كلام ابن الحاجب موافقا لنصوص الأئمة السابقة ولهذا قال المولى سعد الدين في قوله وانت تعلم الخ مانعه يعني إذا بنى الكلام على منع تأخير البيان وجعل النزاع فيما بين المانعين منه لم يستقم هذا الاستدلال أصلا لأنهم لا يقولون بجواز تأخير البيان مع عدمه فيجب أن يحمل كلام المصنف على أنه نزاع مع من يمنع تأخير البيان يعني فمن نقول بجواز اسماع العام دون المخصص وثبت ذلك باننا اثبتنا على المانعين جواز تأخير المخصص مع عدمه منع وجوده أولى لأنه مما يمكن أن يسمع في الجملة انتهى فاعتبروا يا أولى الأبصار (قوله أنه يجوز أن لا يعلم الموجود بالمخصص ولا بانه مخصص) فيه أمور الأول أن ذكر المخصص ينبغي أن يكون على وجه التمثيل فغيره كالمقيد والمبين كذلك والثاني قال السكوري وأعلم أن عبارة المصنف محتملة لأن الكلام في المخصص الموجود مع تأخير اسماعه لعدم اسماعه للمكلف الموجود ليكون معنى الكلام يجوز أن لا يعلم ذات المخصص ولا وصف كونه مخصصا فانه كلام مخالف للكتب المعتمدة قليل الحدودى انتهى (وأقول) أمثال هذا الاعتراض التي أكثر منها مع القطع بانه ليس من أهل النقل والاطلاع والنقد وبانه لم يصحها تأمل صحيح كما يتضح من الكلام عليها أشبه شيء بالحزاف لأنها كما ترى مجرد دعاوى لم يبينها بمنقول ولا معقول ومثل ذلك مما لا يلتفت اليه من مثله خصوصا في حق مثل المصنف ذلك الإمام الناقد البصير وانت ترى فأي منقول أو معقول صدق به ما زعمه وهل عددنا الكتب المعتمدة أو جعلنا منها التي تنفعنا برؤيتها زعمه الباطل فكيف يلتفت مع ذلك ذو عقل إلى تلك الاعتراضات أو يعبد أدودين بتلك التلقينات وغاية ما يمكن أن يصدق فيه ههنا أنه وقف على بعض الكتب فوجد فيها مخالفة لما ذكره المصنف وبعضه ومعلوم أن مجرد ذلك لا يوجب اختلال عبارة المصنف ولا مخالفتها للكتب المعتمدة وما دعواه قلة حدودى هذا الكلام فهي دعوى باطلة لا منشأ لها الا عدم فهمه عبارة المصنف وحاصلها أنه يجوز أن يرد المخصص

(أنه يجوز أن لا يعلم) المكلف
(الموجود) عند وجود
المخصص (بالمخصص ولا بانه
مخصص) أي يجوز أن لا يعلم
بذات المخصص ولا بوصف
أنه مخصص مع علمه بذاته
كأن يكون المخصص العقل
بان لا يسبب الله له العلم بذلك
وقيل لا يجوز ذلك في المخصص
السمعي لما فيه من تأخير
اعلامه بالبيان

ولا يعلم المكلف الموجود عند وروده من حيث كونه مخصصاً بان لا يعلم بذاته او يعلم به ولا يعلم
وصف أنه مخصص وحاصله انه يجوز ان يتعلق العام بالمكلف ولا يعلم بالمخصص مع وجوده وأى
جدوى فوق ذلك بل أى زيادة جدوى لما قال ان الكلام فيه على تلك الجدوى بل العبارتان
معنى واحد لانه لا معنى لتأخير اسماع المخصص الموجود الا عدم اعلامه بالمخصص من حيث
انه مخصص وهذا صادق بعدم اعلامه بذاته وبعدم اعلامه بوصفه لان الفرض عدم علمه
بالمخصص وهو حاصل على التقديرين وهذا هو معنى عبارة المصنف ولكنهم قوم لا يفقهون
ومما يقطع باتخاذ المراد من العبارة عن عندهم أن ابن الحاجب عبر بجواز تأخير اسماع المخصص
ولاشك انه لم يطالع من الكتب المعتبرة على غيره فغير العوض في شرحه بمعنى عبارة المصنف
حيث عبر بقوله الا في مع عدم اسماع المخصص له وهو مما يبطل صريحاً قول السكوريانى
السابق لعدم اسماعه للمكلف الموجود فقد اتضح استقامة ما ذكره المصنف وكثرة جدواه
وعدم مخالفة الكتب المعتبرة وأنه لا منشأ لزعم الاختلال الاختلال الفهم

قلنا المحذور تأخير البيان وهو
متفق هنا

وكم من عائب قول اصحهما * وأقمتهم من الفهم السقيم

بل لو فرض ان ما ذكره المصنف ليس في الكتب المعتبرة فلا خلل فيه بوجهه لان الحاصل
حينئذ انه ذكر مسئلة خلاصتها ان الكتب المعتبرة واغنت عما في الكتب المعتبرة
اذ علم مما قررناه استلزام ما ذكره المصنف لما في الكتب المعتبرة ولا يدعى ان ذلك من الاختلال
من حصر عقوله * والثالث ان المراد انه يجوز تأخير الاعلام المذكور الى وقت الفعل
لا عن وقت الفعل أيضاً على ما يشهد بذلك قول العوض اذا جواز تأخير البيان وعدمه الى
وقت الحاجة فجواز اسماع العام للداخل تحت العموم مع اسماع عدم المخصص له الى وقت
الحاجة اجدر بالجواز لان عدم الاسماع اسهل من العدم واماناً على المنع من تأخير
البيان فقد اختلف فيه والمختار جوازه أيضاً انتهى ولهذا صرح شيخ الاسلام بالتحديد
فقال قوله وانه يجوز ان لا يعلم المكلف الموجود أى الى وقت الحاجة انتهى وقد يقال
اعمل هذا التقييد لانه محل هذه الخلافية المخصوصة والافضل ان يمكن التعميم وعدم
التقييد حيث كان الخلاف في الجواز لان في جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة خلافاً اشار
اليه المصنف في اول المسئلة بقوله وان جاز مع قول الشارح عند اثباته الخ فانه اذا جاز تأخير
البيان جاز تأخير الاعلام لانه تأخير البيان الا أن يجاب بان ما أشار اليه المصنف والشارح
في اول المسئلة مفروض فيما اذا لم ينزل المبين كالمخصص وما هنا قيمياً اذا نزل لكن لم يعلم به
المكلف ولا يلزم من جواز التأخير من غير نزول جوازه مع قيام الحاجة المناسب كون
النزول لاجلها وفوات التبليغ نعم سيأتى ان هذه المسئلة مصورة بما اذا علم البعض وقصر
البعض حتى أعطى حكم العالم ومع ذلك التصوير لا يبعد التزام جواز التأخير بل قد يقال
أكثر أحكام الشرع كانت كذلك فانه عليه الصلاة والسلام لم يبلغ كل أحد بل بلغ البعض
واكتفى ببقية الباقي وكذلك رسالة المبعوثون الى النواحي لتبليغ الأحكام لم يبلغوا كل فرد
بل بلغوا البعض واكتفوا ببقية الباقي فليتأمل (قوله وهو متفق هنا) قال شيخنا الشهاب
أى لانه بينه وبين المكلفين وجه متفق وقوله أى المصنف السابق يجوز ان لا يعلم المكلف الخ من

وعلم المالك بالخصص بان لم يبحث عنه تقصيره منه أما العقلي ١٢٩ فانفقوا على جواز ان يسمع الله المكلف العام

من غير ان يعلمه أن في العقل ما يخصه وكولا الى نظره وقد وقع أن بعض الصابة لم يسمع المخصص السعي الابعاد حين منهم فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم طابت ميراثها مما تركه صلى الله عليه وسلم لهوم قوله تعالى بوصيكم الله في اولادكم فاحتج عليهم أبو بكر رضي الله تعالى عنه بارواها من قوله صلى الله عليه وسلم لانورث ما تركاه صدقة أخرجه الشيخان ومنهم عروضي الله عنه لم يسمع مخصص الجوس من قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث ذكروهم فقال ما أدري كيف اصنع أي فيهم فروى له عبد الرحمن بن عوف قوله صلى الله عليه وسلم سنوا بهم سنة أهل الكتاب رواه الشافعي رضي الله عنه وروى البخاري أن عمر لم يأخذ الجزية من الجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذها من مجوس هجر

(النسخ)

(اختلاف في أنه رفع) للحكم (أويان) لانتهاء أمده (والختار) الاول لشمله النسخ قبل التمكن وسياق جوازه على الصحيح

سلب العموم لامن عموم السلب وان كان قضية العام المنقح هو الثاني اه وبويده قول القرافي السابق وهما نزل البيان وفهمه بعض المكلفين وبقي النزاع في انه هل يجوز ان يسمع البعض العموم ولا يسمع ذلك البيان الخ وهذا مع قول الشارح وعدم علم المالك بالخصص الخ يتحصل منه تصوير المسئلة بما اذا علم به بعض المكلفين بالبيان ولم يعلمه البعض الاخر الا انه يمكن من العلم فهو بمنزلة العالم لتقصيره ويحتمل ان الشارح يرى تصوير المسئلة بما اذا لم يبلغ البيان احد المكلفين لما تمكنوا من البحث كانوا لتقصيرهم بمنزلة من بلغه البيان كما هو ظاهر كلامه (قوله بان لم يبحث عنه) يؤخذ منه انه لا بد من مضي زمن يتأتى فيه البحث (قوله فانفقوا الخ) أي فيعمل كلام المصنف على انه اراد حكاية الخلاف الذي اشار اليه في الجموع ان اراد بالخصص ما يشمل العقلي فليتامل والله سبحانه اعلم

(مبحث النسخ)

(قوله والخيار الاول) فيه أمران * الاول انه انما قدره هكذا دفعا لما يتوهم من ظاهر المتن انه قول ثالث مقابل للقولين لا تفصيل لا ولهما * والثاني انه عليه بقوله لشمله النسخ قبل التمكن وفيه أمران الاول ان الكوراني اعترضه بما وافقه فيه المحشيان حيث قال وقيل النسخ انتهاء الحكم الشرعي ولم يقبله المصنف لانه يرد عليه النسخ قبل التمكن من الفعل كذا في بعض شروحه وليس بشئ لانه داخل في الحد المذكور لانه اذا ورد نص دال على الوجوب ثم نسخ قبل التمكن فقد بين انتهاءه والحق ان التعريفين متلازمان لانه اذا رفع تعاق الحكم فقد بين انتهاءه واذا بين انتهاءه فقد رفع تعلقه وعبارة الكمال بل الثاني شامل له أي للنسخ قبل التمكن أيضا اذ لا بد من وجود أصل التكليف كما ستعرفه وانما يتحقق بالتعلق وبيان انتهاء التعاق يصدق بانتهائه بعد التمكن من الفعل وقوله اه (وأقول) اراد ببعض الشروح سيد الشروح وهو شرح المحقق المحلي لكن نسبته اليه ثم الاعتراض عليه بانه ليس بشئ من الحاشية الفاسدة والعصية الكاسدة فان هذا التوجيه ليس للمحقق بل هو توجيه القوم الاول المختار عندهم وليس حظ المحقق منه الا مجرد حكاية على عادته الغالبة في حكاية كلامهم على ما هو عليه مع السكوت عليه وان كان فيه ما فيه وانما كان يصح ان يوجه اليه الاعتراض لو كان ذلك التوجيه من عند رايه أو صرح بانه المختار للقول الاول أو نسب اختياره الى نفسه فكان الصواب اذ كان لا بد من الاعتراض اسناد التوجيه اليهم ثم الاعتراض عليهم واهله لم يتف على ذلك الا في كلام المحقق فتوهم انه من عند رايه وليس الامر كما توهم أوله لا يصح من الفرق بين من يوجه عليه الاعتراض وبين غيره اذا تقرر ذلك فقد قال حجة الاسلام في المستصفى في مساق الاستدلال على اختيار الاول بل سنبين ان الفعل الواحد اذا أمر به في وقت واحد يجوز نسخه قبل التمكن من الامتثال وقبل وقته فلا يكون بياننا لانقطاع مدة العبادة اه فانظر ما ذكره هذا الامام الحجة من التبريع بقوله فلا يكون الخ فانه نص في دعوى المناقاة بين جواز النسخ قبل التمكن وبين كون النسخ بياننا وفي ان المراد بكونه بياننا ليس ما توهمه المعتضون بل انه بيان لانقطاع مدة العبادة واذا كان المراد بكونه بياننا ما ذكره في النسخ قبل التمكن وحينئذ فلا اشكال على استدلاليهم على اختيارهم الاول بما ذكره الشارح

ولافي ان ما ذكره الشارح هو حاصل كلام المستصفي غاية الامر ان الشارح لم يشرح المراد بالانتهاء اذ كفى بمرادهم منه والمستصفي شرح الامر اذ منه فلا يتوهم معه اشكال وقد سبق الغزالي الى ذلك غيره كالقاضي أبي بكر فانه قال في مساق الاستدلال أيضا ينبغي ان شاء الله تعالى انه يجوز النسخ قبل حضور وقت العمل به وذلك يمنع من ان يكون النسخ عبارة عن انتهاء مدة العبادة لان بيان انتهاء مدة العبادة انما يكون بعد حصول المدة فقبل حصولها يستحيل بيان انتهائها اهـ فانظر هذا الكلام من هذا الامام الذي هو رأس الاصوليين أو من أعيان رؤسهم المتضمن للتصريح بان المراد بكونه بياناً انه بيان لانتهاء مدة العبادة ولذلك رتب على ذلك دعواه ان جواز النسخ قبل حضور وقت العمل يمنع الذهاب الى ذلك (أقول) ولا شبهة لعاقلة في صحة هذه الدعوى حيث كان المراد بكونه بياناً ما صرح به هو والغزالي ومعلوم ان مثل هؤلاء الاثمة من أعيان رؤس علماء الاصول بل وسائر القنون لا يحكون ما صرحوا به على القول الثاني الا بسند قوي صحيح صريح كيف لا وهم الثقات والاثبات نقلاً وفهما والمرجوع اليهم في نقل الخلاف والوافق (فان قلت) نقل ان الاستاذ أبا اسحق الاسفرايني وهو من أعيان رؤس ذوي العالوم كما هو معلوم ذهب الى ان النسخ بيان لغاية الحكم السابق بالخطاب الثاني الراجع لحكم الخطاب الاول بل الخطاب الاول انتهى بذاته وهذا يوافق القول الثاني بل لعلة قائل الثاني أو أول قائله أو رأس قائله وليس صريحاً فيما نقله القاضي والغزالي بل يمكن محله على ما يشمل النسخ قبل التمكن (قلت) اما أولاً فالقاضي والغزالي لم ينفوا عن أحد بعينه فيجوز ان يكون قائل ما نقله أو ما يستلزمه غير الاستاذ ويكون نزاعهما مع هذا القول على هذا الوجه وأما ثانياً فعلى تقدير ارادتهم ما نقل عن الاستاذ فلا يليق بجملاتهما وأما انتهاء الاثنهما وجداني كلامه ما يصرح بما نقله لان التصريح عنه بخلاف ما يدل عليه كلامه ثم الاراد عليه من الخراف الذي لا يليق باوساط الطلبة فكيف باعيان أئمة الدين وهداة المؤمنين واذا علمت ذلك فان اراد المعترضون الاعتراض على الشارح فهو اعتراض ساقط لوجهين. الاول ان الشارح لم ينصب نفسه لاختيار ولا استدلال فلا يصح الاعتراض عليه كما هو معلوم من محله. والثاني ان هذا الاعتراض مبني على غير أساس لانه مبني على فهم القول الثاني على خلاف المراد منه كما تبين مما تقرر عن القاضي والغزالي وان أوردوا الاعتراض على أصحاب القول الاول المختارين له فهو ساقط من الوجه الثاني (فان قلت) يتصور النسخ قبل التمكن على القول الثاني أيضاً بان يقع النسخ بعد دخول الوقت قبل مضي زمن يمكن فيه الفعل (قلت) على تسليم صدقه بذلك يبقى النسخ قبل دخول الوقت فالاراد باق والعدول محتاج اليه (فان قلت) قد قال الصفي الهندي عقب ما تقدم عن القاضي وفيه نظر فليتأمل الناظر اهـ (قلت) لا أثر لذلك لانه ان اراد التوقف فيما نقله القاضي فلا التفات اليه أو سلمه ونازع فيما ادعاه من المناقاة فلا وجه للنزاع فيه لوضوحه كما تبين مما قدمناه وان اراد جهة أخرى فليبين لنا حكم علم ان نافط مطبوعاً والامر ان في التعليل المذكور إشارة الى الفرق بين القواين بأن أحدهما أعم من الآخر وفي بعض شروح المختصر الفرق بوجه آخر حيث قال مانعه ذهب القاضي أبو بكر الى ان النسخ هو رفع الحكم الثابت لطريان الحكم اللاحق المضاد له الا ان الله شرع الحكم السابق دائماً على خلقه الى

قوله والامر ان في التعليل
كتب عليه له والامر
الثاني اهـ

ان تقوم الساعة ثم ان الحكم النسخ يقتضي عدم دوام الحكم الاول فعدم الحكم الاول
 مضاف الى وجود الحكم الثاني وذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني الى ان النسخ بيان لغاية
 الحكم السابق بالخطاب الثاني لا رافع لحكم الخطاب الاول بل الخطاب الاول انتهى بذاته
 وخالف بدله الخطاب الثاني لان الله تعالى انما شرع الحكم لوقت ورود النسخ فالخطاب الاول
 يدل بظهوره على الدوام فلما ورد النسخ تبين عدم الدوام فعدم الحكم الاول ليس مضافا لوجود
 الحكم الثاني لانه كان مغيبا الى غاية معلومة لله تعالى غير معلومة عندنا وانما تعلمها نحن ب ورود
 الحكم المتأخر المضاد للحكم الاول فيرجع النسخ في هذا المذهب الى التخصيص في الزمان وقد
 وهم بعض الافاضل حيث قال لانزاع بينهم ما في التحقيق واعتقد انه لا فرق بين المعنيين في المعنى
 وذهب المصنف يعني ابن الحاجب الى ذلك ايضا حتى قال انتهائهم امد الحكم ينشأ بقاءه ولا ينعق
 بالرفع الا ذلك وبما ذكرناه من الفرق يظهر اندفاع هذا الوهم اه ولا يخفى ما في هذا الفرق مع القطع
 بانه تعالى عالم في كل حكم بالمدة التي يبقى فيها ومريد بقاءه فيها دون غيرها الا ان يقال التقييد
 بالمدة في علم الله ليس معتبرا بالذات على الاول ومعتبر بالذات على الثاني وكان حاصل الحكم
 المنسوخ على الاول افعلو الا ان امنعكم من الفعل مع انه عالم بانه يمنع ويوقت ذلك المنع ومريد
 للمنع في ذلك الوقت الا ان التقييد بذلك الوقت غير معتبر بالذات وعلى الثاني افعلو امد ما بين
 لكم انتهائهم امد التقييد معتبر بالذات ابتداء فليست امل ذلك فان صح امكن الفرق به وفي النقود
 اعلم ان موضع التشاجر في التعاريف المذكورة ان النسخ رفع او بيان مع امكان التوفيق بينهما
 على ما تقدم وهذا الخلاف فرع اختلافهم في ان زوال الاعراض بالذات او بالصدف قال
 يبقاها قال انما يعدم الضد المتقدم بطريان الطارئ ولولا ما بقي ومن لم يقل بالبقاء قال يعدم
 بنفسه ثم يحدث الضد الطارئ وتظهر الخلاف في الحديث هل الموضوع يتنقض به او ينتهي هو
 بنفسه اه (قوله والمراد من الاول انه رفع الحكم) فان قلت هذا لا يشمل نسخ بعض القرآن
 تلاوة لاحكام اذ ليس رفع الحكم فلا يكون جامعا قلت نسخ التلاوة فقط معناه نسخ حرمة القراءة
 على الجنب والمس على الحديث ونحو ذلك وهذا احكام فنسخ التلاوة نسخ الحكم فيصدق عليه
 التعريف (فان قلت) ينافي ذلك قولهم نسخ التلاوة دون الحكم (قلت) لا منافاة لان مرادهم
 بالحكم المنفي حكم خاص وهو مدلول اللفظ لا مطلقا ثم رأيت في حواشي العبد السعد ما نصه
 اعلم ان شيئا من التعريفات لا يتناول نسخ التلاوة الا ان يقال انه عبارة عن نسخ الاحكام
 المتعلقة بنفس النظم كالجواز للصلاة وحرمة القراءة على الجنب والحائض ونحو ذلك اه (قوله
 أي من حيث تعلقه بالفعل) أي مثلاً أو أراد بالفعل ما يشمل فعل اللسان وهو اللفظ وفعل
 القلب كالاعتقاد واعترضه شيخنا الشهاب فقال يقتضي ان المراد بالحكم خطاب الله لكن قوله
 نخرج بالشري رفع الاباحة الخ يقتضي خلاف ذلك حيث أدرج الاباحة الاصلية في الحكم
 وأخرجها بالشري اه أي في كلامه تناقض (وأقول) هذا عجيب من الشيخ رحمه الله تعالى لان
 تقييد الحكم بالشري يبين ان المراد به الخطاب وانه غير شامل للاباحة وهو معنى أخرجهما
 فان القيود تبين ان المراد بالقيود ما عدا ما اتفقت عنه تلك القيود فان أراد بكونه أدرجها في
 الحكم وأخرجها بالشري انما سمع التقييد بالشري مرادة منه أيضا فهو وهم عجيب لان

والمراد من الاول انه (رفع
 الحكم الشرعي) أي من
 حيث تعلقه بالفعل

ذلك يتنافى التقييد بالشريعة وان أراد ان التقييد به دال على انها غير مرادة ولولا ذلك لفهم ارادتها
 معه فتقوله يقتضي خلاف غير صحيح والذي يظهر ان النسخ وقع في خاطره ان التقييد يقتضي
 ان المراد بما قبله الاعم والالم يحجج للتقييد وهو سهو وكيف واردة الاعم تنافي التقييد بل التقييد
 يقتضي ان المراد بما قبله الاخص الذي لا يشمل ما خرج بالقييد على ان لما منع ان يمنع ان قوله
 من حيث تعلقه يقتضي ان المراد بالحكم الخطاب وانما يصح هذا الاقتضاء لو لم تصف الاباحة
 الاصلية بالتعلق وهو ممنوع فليتأمل وكذا الكوراني حيث قال والمراد بالحكم ما هو صفة فعل
 المكلف كالوجوب والحرمة لا خطاب الله فلا يرد ان الحكم قديم فلا يمكن رفعه لان ما ثبت
 قدمه امتنع عدمه وأجيب أيضا بان المراد من رفعه رفع تعلقه برفعه تكلف لا يمتنع اه (وأقول)
 أما ما أجاب به بقوله والمراد بالحكم ما هو صفة فعل المكلف كالوجوب والحرمة لا خطاب الله
 الخ المصريح بان الوجوب والحرمة ليس نفس الخطاب والانا في قوله لا خطاب الله حتى لا يحتاج
 الى جواب الشارح فيرد عليه انه منافي لما حققه المحقق العبد في تعريف الحكم جوابا عن
 اشكال يورد عليه مما حاصله ان كلاما من الايجاب والوجوب نفس الخطاب وانما متحدان بالذات
 مختلفان بالاعتبار وكذا نحو التحريم والحرمة ونقل الكوراني ذلك عنه في شرح تعريف
 المصنف الحكم وقال انه أدق الاجوبة في انشاء الحق عند عصيته الباطلة وأما قوله وأجيب
 أيضا فهو إشارة الى جواب الشارح المشار اليه بقوله أي من حيث تعلقه لكن زعمه ان فيه
 تكلفا زعم باطل لم يأت له بشبهة فضلا عن حجة فان الخطاب الذي هو الكلام النفسي يتصف
 بالتعلق الذي هو مدلول التكليف سواء جعلنا ذلك التعلق معتبرا في مفهوم الحكم كما هو مذهب
 الشارح وظاهر كلام المصنف أولا ولا شك ان النسخ يدل على قطع ذلك التعلق ورفعه فيكون
 النسخ عبارة عن ذلك القطع والرفع وتكون اضافته الى الحكم على حذف المضاف الذي
 ينساق الذهن اليه من جهة المعنى وهو التعلق اعم من أن يكون داخل في مفهومه أو خارجا
 عنه وحذف المضاف شائع ذائع لا تكلف فيه مع انسياق الذهن اليه كما هنا كيف وقد كثرت
 في الكتاب العزيز والسنة النبوية ولهذا سلك هذا الجواب أيضا المحقق العبد كائن الحاجب
 وغيره من المحققين فانه قال وربما يقال عليه ان الحكم كلام الله تعالى وهو قديم وما ثبت قدمه
 امتنع عدمه فلا يتصور رفعه ولا تأخره عن غيره فأجاب يعني ابن الحاجب عنه باننا نريد بالحكم
 ما ثبت على المكلف بعد ان لم يكن ثابتا الخ قال المولى سعد الدين قوله ما ثبت على المكلف يعني
 الخطاب المتعلق تعلق التخيير وهو بهذا المعنى انما يحدث بعد حدوث شرائط التكليف
 والقديم انما يتعلق تعلقا معنويا هو ضروري للطلب اه واذا كان المراد بما ثبت على المكلف
 هو الخطاب المتعلق تعلق التخيير والخطاب هو الكلام النفسي ولا تغير فيه تعين ان المرفوع هو
 التعلق بالنسخ رفع تعلقه فتأمل (فان قيل) قد يقع النسخ قبل تحقق التعلق التخييري اذ قد
 يكون قبل دخول الوقت كما سيأتي ولا تعلق تخييريا حينئذ فلا يكون هذا الجواب شاملا فلنا هذا
 بعد تسليم ورود مشترك الالزام فانه يرد على الكوراني اذ لا وجوب ولا حرمة قبل دخول الوقت
 فما كان جوابه فهو جوابنا على انه يمكن ان يرد برفع التعلق التخييري اعم من رفعه بعد تحققه
 ورفعه قبله اذ كان صدق التحقق كما قد يدل على ذلك قول التلويح مانصه لا يقال ما ثبت في

الماضي لا يتصور بطلانه لتحقيقه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل قاياما كان
لارفع (لانا نقول) ليس المراد من الرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعاقب في المستقبل بمعنى
انه لو لا النسخ لكان في عقولنا ظن التعاقب في المستقبل فبالنسخ زال ذلك التعاقب المظنون اه
والحاصل انه يمكن بل يتعين ان يراد بالتعلق الاعم من التخييز والاعلامى ولوهضى من
الوقت زمن امكان الفعل ولم يفعل ثم نسخ الفعل فهل هو من نسخ المستقبل أو غير فيه نظر
والوجه الاول بل لا يمكن غيره (قوله بخطاب) قال الكوراني يخرج عنه فعله صلى الله عليه وسلم
مع كونه ناسخا وربما يجاب بانه لم منه بالطريق الاولى لان دلالة الفعل على النسخ أقوى من
القول اه (وأقول) هذا الذي أجاب به مع ما فيه من مخالفة القواعد فقد صرح غير واحد بان
التعريف لا يقتضى فيه باللفهوم ولو بالطريق الاولى لا حاجة اليه لان فعله عليه الصلاة
والسلام دليل النسخ الذي هو الخطاب لانفس الناس كما جاب هو بذلك في الاجماع حيث
قال وخرج أيضا الاجماع على أحد القوانين فانه يلحق القول الآخر بالعدم مع انه ليس بنسخ
اذ لا نسخ بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ولا حاجة اليه لان الاجماع اذا انعقد على حكم يكون
سند ناسخا لا هو فالاجماع دليل على وجود النسخ اه فمن المحبذ فترقته بينهم ما على ان قوله
ان دلالة الفعل على النسخ أقوى ممنوع فقد قال المصنف في شرح المنهاج فائدة قد ذكر المصنف
هنا ان الفعل أدل على السكينة والقول أدل على الحكم ففعل الصلاة أدل من وصفها بالقول
لان فيه المشاهدة واستفادة وقوعها على جهة معينة من واجب أو نهي أو غيرهما والقول
أقوى وأوضح من الفعل اصراحه اه ولا خفاء في ان النسخ من قبيل الثاني فتأمل (قوله
وقول الامام) أى في مباحث التخصيص في الفصل الاول في تخصيص العموم بالعقل من سقط
رجلاه نسخ غسلهما ممدخول قال الكوراني والحق ان الامام لما عرف النسخ بانه الخطاب
الدال على ارتفاع الحكم فهو قائل بان سقوط الرجلين ليس نسخا مصطلحا فلا وجه لمؤاخذه مثل
الامام بالنسخ فيه بعد ظهور مراده اه (وأقول) لا منشأ لهذا الكلام الا الغفلة القاحشة
عن تأمل كلام الامام ولا حامل له عليه الاتصيه الكاسد وانحرافه الفاسد فان الامام لم يذكر
ذلك في مباحث النسخ وانما ذكره قبل ذلك في مباحث التخصيص كما تقرر امكن في سياق ظاهر
ان لم يكن صريحا في أنه أراد حقيقة النسخ وذلك لانه ذكر خلافا في جواز تخصيص العام بالعقل
ثم قال مانعه فان قيل لو جاز التخصيص بالعقل فهل يجوز النسخ به قلنا نعم لان من انكسرت
رجلاه سقط عنه فرض غسل الرجلين وذلك انما عرف بالعقل اه فهل يفهم ذو عقل من هذا
السياق غير ارادة حقيقة النسخ وهذا اعترض عليه القرأفي في شرحه في ذلك فقال قلنا لان سلم
ان هذا نسخ لان الوجوب ما ثبت في أول الامر الا مشروطا بالقدرة والاستطاعة وبقاء المحل
ودوام الحماية وعدم الحكم عند عدم شرطه ليس نسخا بل ان الظاهر ان الامام تناقض كلامه
فانه في باب النسخ بعد كلام قرره قال ولا يلزم ان يكون العجز ناسخا للحكم الشرعي لان العجز
ليس بطريق شرعي اه ثم رأيت الاسنوى في شرح المنهاج صرح بتناقض كلامه في ذلك حيث
قال وقوله بطريق شرعي خرج بيان انما حكم شرعي بطريق عقلي كالموت والغفلة والعجز
فلا يكون نسخا كما صرح به الامام هنا وصرح في الكلام على التخصيص بالدلالة المنفصلة

(بخطاب) نخرج بالشرعي
أى المأخوذ من الشرع
رفع الاباحة الاصلية أى
المأخوذة من العقل وبخطاب
الرفع بالموت والجنون
والغفلة وكذا بالعقل
والاجماع وذكرهم بالنبه
على ما فيه ما بقوله (فلا نسخ
بالعقل وقول الامام) الرازي
(من سقط رجلاه نسخ)
عنه (غسلهما) في طهارته
(مدخول) أى فيه دخل
أى عيب حيث جعل رفع
وجوب الغسل بالعقل
لسقوط محله نسخا فانه
مخالف للاصل طالع وكأنه
توسع فيه

بعكس ذلك فقال ان النسخ قد يكون بالعقل ومثل له بسقوط فرض الغسل بسقوط الرجلين اه
فكيف مع ظهور كلامه او صراحته كما رأيت في ارادته حقيقة النسخ واقتصار شراحه
وشراح اتباعه على فهم ذلك من كلامه بحيث جزموا بالاعتراض عليه ونسبته الى التناقض
فيه يسو غلذي عقل زعم ارادة خلاف ذلك وأنه لا وجه لمواخذته بما تسامح فيه فالحق الذي
لا مريية فيه لذي عقل ان مواخذة المصنف في محلهما وان لها وجهها وجبها وان السكورا في لم يزد
على التغير في الوجوه الحسنان ونعوذ بالله من بلية العصية ورذيلة الحمية (قوله ولا بالاجماع
ومخالفتهم تتضمن ناسخا) فيه أمور الاول قال شيخنا الشهاب لك ان تقول لم يبق قولوا بمثل ذلك
في التخصيص كأن يقولوا لا تخصيص بالاجماع ولكن مخالفة المجمعين لمقتضى العموم تتضمن
مخصصا هو مستند الاجماع اه (وأقول) قد سبق الشيخ الى هذا الاشكال القرافي ويحتمل
ان يجاب بان ما ذكره هو مرادهم وان أوهمت عبارتهم خلافه فلتحمل على ذلك بدليل ما قرره
في النسخ لوجود مثل المعنى الذي لا جـ له منعوا كون نفس الاجماع ناسخا ثم رأيت في كلام
المصنف وغيره ما يصرح بان ذلك هو مرادهم قال المصنف في شرح المنهاج مانصه تنبيه معنى
قوله لا يجوز تخصيص الكتاب بالاجماع أنهم يجمعون على تخصيص العام بدليل آخر فالتخصيص
سند الاجماع ثم يلزم من بعدهم متابعتهم وان جعلوا المخصص وليس معناه أنهم خصوا العام
بالاجماع لان الكتاب والسنة المتواترة موجودان في عهد عليهما الصلاة والسلام وان عقاد
الاجماع بعد ذلك على خلافه خطأ فالذي جوزناه اجماع على التخصيص لا تخصيص بالاجماع
اه وذكرا المصنف في شرح المنهاج انه لا يجوز تخصيص الاجماع بالنص وعالله بما خاص له انه
يمنع الاجماع على العموم مع وجود النص السابق الدال على المخصوص وكذا ذكر ذلك غيره
وعبارة الصفي الهندي وأما تخصيص الاجماع بالكتاب والسنة فغير جائز لاستحالة ان يعقد
الاجماع على خلاف الكتاب او السنة قال وأما تخصيص نص أهل الاجماع على الاجماع
فجائز لكن ليس ذلك تخصيص الاجماع بل هو تخصيص نص لأهل الاجماع وبينهم ما فرق اه
* الثاني انه كما لا ينسخ بالاجماع لا ينسخ الاجماع صرح به ابن الصلاح في علوم الحديث والنووي
في مختصره وصرح به أيضا صاحب المنهاج كغيره قال المصنف في شرحه هذا رأى الجماهير اعني
ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به وبه جزم في الكتاب ودليله انه لو انتسخ كان انتساخه اما
بالكتاب أو بالسنة أو بالاجماع أو بالقياس والكل باطل اما بطلانه بالاولين فلان نص الكتاب
والسنة متقدم على الاجماع لان جميع النصوص متفقة من النبي صلى الله عليه وسلم ولا يعقد
الاجماع في زمنه واما بالاجماع فلا استحالة انعقاده على خلاف الاجماع للزوم خطأ أحد الاجماعين
وأما بالقياس فلان شرط صحته ان لا يخالف الاجماع واما ان الاجماع لا ينسخ به فلان المنسوخ
به اما النص أو الاجماع أو القياس والاولان باطلان لما عرفت وكذا القياس لزواله بزوال
شرطه كما عرفت أيضا اه باختصار (وأقول) فيما ذكره كغيره نظرا ظاهر لانه ان أراد بان الاجماع
لا ينسخ به انه نفسه لا يكون ناسخا ولكنه قد يتضمن الناسخ فسلم ولكنه لا يلائم استدلاله بقوله
والاولان باطلان لما عرفت الخ كما لا يخفى وان أراد انه لا يكون ناسخا بنفسه ولا يتضمنه
الناسخ فهذا مسلم بالنسبة لنسخه الاجماع بناء على انه لا يتصور في حياته عليه الصلاة والسلام

(ولا) نسخ (بالاجماع) لانه
انما ينسخ بعد وفاته صلى
الله عليه وسلم كما سبق
اذ في حياته الحجة في قوله
دونهم ولا نسخ بعد وفاته
(و) لكن (مخالفتهم) أي
المجمعين للنص فيما دل عليه
(تضمن ناسخا) له وهو
مستند اجماعهم (ويجوز
على الصحيح نسخ بعض
القرآن

لا على انه يتصور أيضا كما اختاره القرافي اذ يمكن حينئذ ان يتحقق اجماع على حكم ثم يتحقق
 آخر على تقيضه استنادا الى نص متأخر عن مستند الاول غير مسلم بالنسبة الى نسخه النص
 والقياس اما الاول فلانه يمكن تحقق اجماع بعد عصره عليه الصلاة والسلام استنادا الى نص
 متأخر عن النص المنسوخ واما الثاني فلانه يمكن ان يتحقق قياس في عصره عليه الصلاة
 والسلام مثلا قبل موته يوم ثم يتحقق اجماع بعد عصره كعدم موته يوم أو في يوم موته استنادا
 الى نص آخر متأخر الورود عن نص القياس وكذا في عصره بناء على انعقاد الاجماع في عصره
 على ما تقدم وينبغي أن يحمل على هذا ما في المصنوع من جواز نسخ القياس في عصره عليه
 الصلاة والسلام بالاجماع حيث قال فنقول نسخ القياس اما ان يكون في زمان حياة النبي عليه
 الصلاة والسلام أو بعد وفاته الى أن قال فان كان حال حياته فلا يمنع رفعه بالنص أو بالاجماع
 أو القياس اه فانما ذكر الاجماع على تقدير انعقاده في حياته عليه الصلاة والسلام فلا ينافي
 ما ذهب هو اليه من عدم انعقاده في حياته عليه الصلاة والسلام وبذلك يندفع اعتراض
 القرافي بانه ناقض نفسه والاسنوي بانه سمي ولا يصح دفعه بحمل كلامه على تأخر الاجماع عن
 عصره عليه الصلاة والسلام لان قوله اما ان يكون أي نسخ القياس في حياته عليه الصلاة
 والسلام صريح في تحقق النسخ حال حياته بالاجماع ولا يتصور ذلك الا مع تحقق الاجماع حال
 حياته اللهم الا بغاية التكلف بان يجعل ضمير فان كان في حياته للقياس لا نسخه بدليل قوله فلا
 يمنع رفعه بالنص اذا المرفوع بالنص القياس لا نسخه وما يؤيد نسخ القياس في حياته بالاجماع
 على ما تقرر نسخ القياس الموجود في حياته بالنص والقياس كما سيأتي فانه اذا صح كون
 القياس ناسخا للقياس صح نسخ الاجماع له بجماع أن الناسخ في كل منهما ما تضمنه من النص كما
 تقدم ويؤخذ من قوله واما بالاجماع فلا يستحالة انعقاده على خلاف الاجماع للزوم خطأ أحد
 الاجماعين امتناع تخصيص الاجماع بالاجماع اذا وقع الاجماع الاول على العموم للزوم ما ذكر
 حينئذ اما اذا بصرح أهل الاول بالعموم فينبغي جواز تخصيصه بالاجماع آخر اذا لا يلزم ما ذكر
 وقد يدل عليه قول الصفي الهندي وأما تخصيص نص أهل الاجماع الخ ولم أر في ذلك شيئا وحيث
 جوزنا فالمراد ان المخصص في الحقيقة هو سند الاجماع على ما تقدم عن المصنف وغيره وقد يقال
 لا يتصور مع كون الاجماع الاول على العموم ان يكون مخالفة الاجماع الآخر في بعض الافراد
 من قبيل التخصيص لان العام المخصوص عموميه غير مراد من جهة الحكم فتخصيص على ما ذكرنا
 ان الاجماع لا يخصص النص لكنه يتضمن المخصص له وانه لا يخصص بالنص ولا بالاجماع آخر
 على ما تقرر وانه لا ينسخ ولا ينسخ به باعتباره ذاته وأما باعتباره ما تضمنه فينسخ به النص والقياس
 وكذا الاجماع ان قلنا بان انعقاده في حياته عليه الصلاة والسلام بان يوجد اجماع على حكم في
 حياته ثم آخر بعد حياته على تقيض ذلك الحكم استنادا للنص متأخر عن مستند الاول فليتنامل
 والاثبات انه كان ينبغي ان يعبر في القياس أيضا بانه لا ينسخ به لكنه يتضمن ناسخا فان ذلك هو
 الموافق لاقتضائه في تعريف النسخ السابق على قوله بخطاب والرابع انه قد يمنع قوله ومخالفتهم
 تتضمن ناسخا وذلك لانه سيأتي في كتاب التعادل والتراجع انه اذا عذر العمل بالمتمارضين أصلا
 ولم يعلم المتأخر منهم ما يرجع الى غيرهما وانهم ما لوثقوا في الورود عن الشارع تخيير بينهما في

تلاوة وحكما وأحدهما نطق وقيل لا يجوز نسخ بعضه ككله المجمع عليه وقيل لا يجوز في البعض نسخ التلاوة دون الحكم والعكس لأن الحكم مدلول للفظ ١٣٦ فإذا قدر انتفاء أحدهما لزم انتفاء الآخر قلنا انما يلزم إذا روى وصف الدلالة وما نحن

فيه لم يراع فيه ذلك فان بقاء الحكم دون اللفظ ليس بوصف كونه مدلول له وانما هو مدلول للمادل على بقاءه وانتفاء الحكم دون اللفظ ليس بوصف كونه مدلول له فان دلالة عليه وضعية لا تزول وانما يرفع النسخ العمل به وقد وقع الاقسام الثلاثة روى مسلم عن عائشة رضي الله عنها **كان فيما أنزل عشر** رضاءات معلومات فتسخن بنحوس معلومات فهذا منسوخ التلاوة والحكم وروى الشافعي وغيره عن عمر رضي الله عنه لولا أن يقول الناس زاد عمري كتاب الله اكتبتها الشيخ والشيخة اذا زينا فارجوهما البتة فانا قد قرأناهما فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم لامر صلى الله عليه وسلم بجمع الحصنين رواه الشيخان وهما المراد بالشيخ والشيخة ومنسوخ الحكم دون التلاوة كثير منه قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول نسخ بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا التأخر

العمل ان تعذر الجمع والترجيح فان أمكافا لجمع أولى وحيثه فيجوز ان يكون السبب في مخالفتهم النص انه تعارض مع نص آخر وتعذر العمل به - ما ولم يعلم المتأخر منهم ما فرجه والى غيرهما وان يكون السبب ان نص آخر في الورود وتعذر الجمع والترجيح فاخذوا أحدهما بمقتضى التخيير بينهما أو أمكن الترجيح فاخذوا بما قام عندهم انه الراجح فالتخالف كما تحتمل ان تكون التحقق النسخ تحتمل ان تكون لاحد هذه الامور فكيف يحرم بانها تتضمن ناسخا اللهم الا ان يحمل كلامه على ما اذا ظهر ما يمنع من الحمل على أحدهما هذه الامور فليتامل فقيه ما فيه (قوله تلاوة وحكما أو أحدهما) منصوبات على التخيير المحقول عن المضاف لكن شرط التميز التمكن والاختير معرفة قال شيخنا الشهاب لكن قيل ان ضمير النكرة تنكرة أو اعتقد ذلك لكونه نابعا (أقول) وهو على قول السكوفيين انه لا يشترط تنكير التميز (قوله ككله المجمع عليه) قال شيخ الاسلام أي لا يجوز نسخ كله شرعا ولا فها وجائز عقلا لما سيأتي من جواز نسخ كل الشريعة بحمله على جوازه عقلا وظاهرا ان نسخ حكم جميع السنة حكم نسخ جميع القرآن اه وقوله من جواز نسخ كل الشريعة كأنه اشارة الى قول الشارح عقب قول المصنف وأن كل شرعي يقبل النسخ مانصه فيجوز نسخ كل الاحكام اه ويحتمل حمل منع نسخ كله على نسخة تلاوة (قوله قلنا انما يلزم) أي انتفاء أحدهما من انتفاء الآخر اذ روى وصف الدلالة (أقول) يعني لو لوحظ في الحكم كونه مدلول للفظ وفي اللفظ كونه دالا على الحكم لزم من انتفاء أحدهما انتفاء الآخر اذ المدلول باعتبار كونه مدلول لا يوجد دون الدال عليه والدال باعتبار كونه دالا لا يوجد دون المدلول له فلا يتصور باعتبار وصف الدلالة وجود أحدهما بدون الآخر لكن لم يلاحظ ما ذكر في قولنا يجوز نسخ أحدهما دون الآخر فلا يلزم ما ذكر (واعلم) انه ليس هنا انتفاء حقيقة فان نسخ اللفظ ليس معناه انعدامه بل هو وجود باقي وانما انتفى عنه أحكام التلاوة كحرمة قراءته على الجنب ومعه على المحدث ودلالته على معناه أمر وضحي ليس مشروطا ببقاء هذه الاحكام فهو مع نسخه يفهم منه معناه ونسخ الحكم ليس معناه انعدامه فانه معنى ثابت مفهوم من اللفظ بل معناه عدم العمل به وحيثه فدل عليه هذا الكلام من أنه اذا روى وصف الدلالة لزم من انتفاء أحدهما انتفاء الآخر غير ظاهرا فان انتفاء أحدهما يعني نسخه لا يلزم منه انتفاء الآخر فانه اذا نسخ اللفظ فدلالته باقية على مدلوله وذلك المدلول مدلول له ومفهوم منه واذا نسخ الحكم فدلالته لفظ ثابتة باقية واللفظ دال عليه فقوله فان بقاء الحكم دون اللفظ أي فيما اذا نسخ اللفظ دون الحكم ليس بوصف كونه مدلول له قديقال فيه لا مانع من كونه بذلك الوصف فان اللفظ وان نسخ فهو دال على ذلك الحكم وذلك الحكم مدلول له ومفهوم منه (قوله وانما هو) أي الحكم الباقي وقوله للمادل وهو النسخ وقوله ليس بوصف كونه أي بل لذاته كذا شرح هذا الكلام شيخنا الشهاب ولا يخفى ما في قوله وهو النسخ وقوله بل لذاته والظاهر ان ذلك ليس بصحيح فليتامل (قوله وانما يرفع النسخ العمل به) قال شيخنا الشهاب بل يرفع النسخ الحكم أيضا لان النسخ رفع للحكم وامكن الدلالة عليه باقية اه (وأقول) لا معنى لنسخ الحكم الرفع العمل به كما قاله الشارح فقوله الشيخ بل هو يرفع الخ ليس على ما ينبغي وليس أمر ازيد على رفع العمل به (قوله كان فيما أنزل) أي من القرآن عشر رضاءات معلومات أي يحرم من فتسخن

أى تلاوة وحكما بخمس معلومات أى ثم نسخت الخمس أيضا لكن تلاوة لاحكام عند الشافعي
وأما عند مالك فنسخت تلاوة وحكما أيضا (قوله ويجوز نسخ الفعل قبل التمكن منه) فيه أمور
أحدها قال القرافي في شرح المحصول قلت المسائل في هذا المعنى أربع أحدها أن يؤقت
الفعل برمان مستقبلي فينسخ قبل حضوره وثانيته أن يؤمر به على الفور فينسخ قبل
الشروع فيه وثالثته أن يشترع فيه فينسخ قبل كماله ورابعته أن إذا كان الفعل يتكرر
ففعول مراراً ثم نسخ فإن الثلاثة الأولى في الفعل الواحد غير المتكرر أما الرابعة فوافقت عليها
المعتزلة لحصول مصلحة الفعل بتلك المرات الواقعة في الأزمنة الماضية ومنه نسخ القبلة وغيرها
ومنه ما قبل الوقت وقبل الشروع لعدم حصول المصلحة من الفعل وترك المصلحة يمنع قاعدة
الحسن والقبح والنقل في هاتين المسئلتين في هذا الموضع قد نقله المصنف وأما بعد الشروع
وقبل الكمال فلم أر فيه نقلاً ومقتضى مذهبا جواز النسخ مطلقا وفي غيره ومقتضى مذهب
المعتزلة ما أنا ذا كره من التفصيل لا المنع مطلقا ولا الجواز مطلقا الخ انتهى وفي شرح المنهاج
للأسنوي نعم في جريان الخلاف بعد الشروع نظري يحتاج إلى نقل انتهى والثاني قال الكمال
قيد شيخنا في تحريره بما بعد التمكن من الاعتقاد أخذ من كلامهم في حكم النسخ قبل
التبليغ وبعده كما سأتى في الشرح انتهى وقد يقال حق الكلام أن يقال يجري في تقييده
بما بعد التمكن من الاعتقاد الخلاف الآتي في كلامهم المذكور الثالث خرج بقوله قبل
التمكن منه ما بعده فلا خلاف فيه كما قال الأسنوي وأما الصورة الثالثة وهي ما إذا وقع النسخ
في الوقت لكن بعد التمكن من فعله فمقتضى كلام المصنف جريان الخلاف فيه أيضا وهو مقتضى
كلام ابن الحاجب في أثناء الاستدلال وليس كذلك فقد صرح الأتمدي في الأحكام في أثناء
الاستدلال بأن هذا جائز لا خلاف وإنما الخلاف قبل التمكن وصرح به أيضا ابن برهان
في الوجيز وإمام الحرمين في البرهان انتهى كلام الأسنوي وفي النهاية للهيتمي الهندي ما نصه
فعلى هذا يجوز النسخ وقفا بعد مضي مقدار ما يسعه وإن لم يكن قد فعل المأمور به وهذا على
المشهور وفي بعض المؤلفات القديمة أن بعضهم كالكرخي خالف فيه أيضا وقال لا يجوز النسخ
قبل الفعل سواء مضى من الوقت مقدار ما يسعه أو لم يرض انتهى ودخل فيما بعد التمكن ما بعد
الوقت وقد قال الأسنوي وأما الصورة الثانية وهي ما بعد خروج الوقت فليس محل الخلاف
بل جزم ابن الحاجب بأنه لا يجوز واقضى كلامه الاتفاق عليه وصرح في الأحكام في أول
المسئلة بالجواز وبأنه لا خلاف فيه وهذا الغايب إذا صرح بوجوب القضاء أو قلنا الأمر بالأداء
يستلزمه انتهى وما نسبته للأحكام كأنه أخذ من عموم عبارته والافلم أره صرح بهذه
بخصوصها (قوله بأن لم يدخل وقته أو دخل ولم يرض منه ما يسعه) قال الأسنوي وفي معناه أيضا
ما إذا لم يكن له وقت معين ولكن أمر به على الفور ثم نسخ قبل التمكن انتهى وتقدم نحوه في
كلام القرافي السابق (قوله لعدم استقرار التكليف) قال شيخنا العلامة استقراره هو
حصول التعلق التخييري وفيه بحث فإن الاستقرار يتحقق بدخول الوقت وإن لم يرض ما يسع
الفعل فالدليل لا يشمل المدعى بشقيه انتهى (وأقول) العجب من الشيخ يدعي الشيء بلا سند ثم
يبنى عليه فإن زعمه أن الاستقرار هو حصول التعلق التخييري مجرد دعوى لا سند له عليها فهي

(و) يجوز على الصحيح
(نسخ الفعل قبل التمكن)
منه بأن لم يدخل وقته
أو دخل ولم يرض منه ما يسعه
وقيل لا يجوز لعدم
استقرار التكليف قلنا يكفي
للنسخ وجود أصل التكليف
فيقطع به وقد وقع النسخ
قبل التمكن في قصة الذبيح

ممنوعة بل هي غير صحيحة لأن حصول التعاقب التخييري إنما هو أصل التكليف لاستقراره لما
تقدم في المقدمات أن التكليف الزام ما فيه كلفة أو طلبة ولا الزام ولا طلب قبل الوقت بل
لا يتحققان إلا بعد دخول الوقت كما تقدم أيضا ثم إن الأمر يتعلق بالفعل قبل المباشرة بعد
دخول وقته الزام وقبلة إعلاما ومعلوم أن التعاقب الإعلاني ليس تكليفيا ولهذا صرح
الفقهاء بجواز النوم قبل الوقت وإن علم أنه يستغرق الوقت وتفتت الصلاة وعلاوه بعدم
تكليفه حيث ذاب الصواب تفسير الاستقرار بدخول الوقت ومضي زمن يسع الفعل كما فسره
بذلك الكمال في حاشيته وهو ظاهر لأن معنى استقرار التكليف الأمن من سقوطه بما يعرض من
مخارج أو أغماء وذلك متوقف على مضي الزمن المذكور إذ بعد مضيه تلزم العبادة وإن
عرض ما ذكر قبل فعلها واستغرق الوقت بخلاف ما قبل مضيه فإن عروض ما ذكر يسقطها إذا
استغرق الوقت وإن تحقق التعاقب التخييري ولهذا صرح الفقهاء فيمن عرض له بعد دخول
الوقت مانع يكون وأغماء واستمر بانه أن أدرك قبل عروض ذلك قدر القرض لزم والافلا فظهر
سقوط البحث المذكور وإن بناء على غير أساس وأن الدليل يشمل المدعى بشقيه ولهذا سلمه
الشارح ثم أجاب عنه بقوله قلنا يكفي للنسخ وجود أصل التكليف نعم توجه على هذا الجواب
أنه غير شامل لما قبل الوقت إذ قبل الوقت لا يتحقق أصل التكليف كما علم مما تقدم والحب من
المحشيين حيث لم ينبها على ذلك اللهم إلا أن يريدوا بأصل التكليف ما يشمل التعاقب الإعلاني
ويراد بالصلاة له سبقه عليه وكونه كالمقدمة له فإن قلت أو يريدوا به التعاقب التخييري السابق
في وقت آخر كما في نسخ وجوب الظهر يوم الخميس قبل الزوال إذا سبق تعلق الوجوب بتخيير يوم
الأربعاء قلت هذا أيضا لا يشمل النسخ قبل سبق تعلق تخييري كما لو نسخ وجوب أول صلاة لاقته
بعد البلوغ قبل دخول وقتها واعلم أن قوله قلنا يكفي للنسخ وجود أصل التكليف فقوله أصل
التكليف قال شيخنا إضافة بيانية انتهى وعندى أن ذلك غير متعين لأن التكليف يشمل أصله
أي أوله ويشمل استقراره فالإضافة مخصصة للاحتراز عن الثاني فليست شاملة (قوله فان الخليل
أمر بذيح ابنه) قال الاسنوي وهذا الولد قال في المحصول أنه اسمعيل وقال جماعة أنه اسحق
وصحبه القرافي انتهى وفي أسرار التنزيل للبيضاوي والظاهر أن المخاطب يبايخني أني أرى
في المنام أني أذبحك اسمعيل لأنه الذي وهب له اثر الهجرة أي هجرته مع لوط وسارة إلى أرض
الشام وقبل إلى حران ولأن البشارة باسحق معطوفة على البشارة بهذا السلام وقوله عليه
الصلاة والسلام أنا ابن الذي بين فاحدهما جده اسمعيل والاخر أبوه عبد الله فقداه أبوه بمائة
من الإبل ولذلك سفت الدية مائة ولأن ذلك كان بمكة وكان قرنا الكبش معلقين بالكعبة حتى
احترقاهما في أيام ابن الزبير لم يكن اسحق ثمرة ولأن البشارة باسحق كانت مقرونة بولادة
يعقوب منه فلا يناسبها الأمر بذيح مرأها وفي تفسير القرطبي وهو قول أبي هريرة وأبي
الطفيل عامر بن واثلة وروى عن ابن عمرو بن عباس وسعيد بن المسيب والشعبي ويوسف بن
مهران ومجاهد وقيل المخاطب به اسحق وهو قول الأكثرين ومن قال بذلك العباس وعمر وجابر
في أربعة آخرين من الصحابة وجماعة من التابعين وهو قول أهل الكتابين قال سعيد بن جبيرة
سار به مسيرة شهر في غداة واحدة حتى أتى به المنخرعني فلما صرف الله عنه الذبح سار به مسيرة

فان الخليل أمر بذيح ابنه
عليهما الصلاة والسلام

لقوله تعالى حكاية عنه يا بني اني ارى في المنام ١٣٩ اني اذبحك الى آخره ثم نسخ

ذبحه قبل التمكن منه بقوله تعالى وقد يذبح عظيم واحتمال أن يكون النسخ فيه بعد التمكن خلاف الظاهر من حال الانبياء في امتثال الامر من مبادرتهم الى فعل المأمور به وان كان موسعا (و) يجوز على الصحيح (النسخ بالقرآن لقرآن وسنة) وقيل لا يجوز نسخ السنة بالقرآن لقوله تعالى وأنزلنا اليك الذكرا لتبين للناس ما نزل اليهم جعله مبينا للقرآن فلا يكون القرآن مبينا للسنة قلنا لا مانع من ذلك لانهم امن عند الله قال تعالى وما ينطق عن الهوى ويدل على الجواز قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وان خص من عموم ما نسخ بغير القرآن (و) يجوز على الصحيح النسخ (بالسنة) متواترة أو أحادا (للقرآن) وقيل لا يجوز لقوله تعالى قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي والنسخ بالسنة تبديل منه قلنا ليس تبديلا من تلقاء نفسه وما ينطق عن الهوى ويدل على الجواز قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم (وقيل يمنع) نسخ القرآن (بالأحاد) لان القرآن مقطوع والآحاد مظنون

شهر في غداة واحدة وفي الهدي لابن قيم الجوزية واسمعيل هو الذي يبيع على القول الصواب عند علماء الصحابة والتابعين بعدهم وأما القول بأنه اسحق فردودبا كثر من عشرين وجها كذا في الشنقي على الشفاء (قوله لقوله تعالى حكاية عنه يا بني اني ارى في المنام اني اذبحك) أي ومنام الانبياء فيما يتعلق بالاوامر والنواهي وهي معمول به قال في الاحكام وأكثروا الانبياء كان بطريق المنام وقد روى عن النبي عليه الصلاة والسلام ان وحيه كان ستة أشهر بالمنام ولهذا قال عليه الصلاة والسلام الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة فكانت نسبة الستة أشهر من ثلاث وعشرين سنة من نبوته كذلك ويدل عليه قوله عليه الصلاة والسلام ما احتلم نبي قط يعني ما تشكك له الشيطان في المنام على الوجه الذي يتشكل لاهل المنام انتهى وفي هذا الاستدلال مباحث كثيرة مبسطة بما يتعلق بها في الحصول والاحكام وما يتعلق بهما من الفروع والشروح وغيرها فليطالعها من أراد وقوله اني اذبحك أي أوامر بذبحك بدليل قال يا أبت افعل ما تؤمر ولهذا قال الشارح فان الخليل أمر بذبح ابنه عليه السلام والصلاة والسلام لقوله تعالى حكاية عنه الخ وقوله ثم نسخ ذبحه أي نسخ الامر به (قوله وانسخ بالقرآن لقرآن وسنة) قال الكوراني بعد كلام مهيده وقد عرفت من هذا ان القوربران عطف المصنف هذه المسئلة على ما قبلها ليس بمرضى لانه يفهم منه ان نسخ القرآن بالقرآن مختلف فيه وليس كذلك انتهى وقال شيخ الاسلام سكك يعني الشارح عن حكاية قول مجمع نسخ القرآن به اذ لم يقل به أحد ممن جوز نسخ بعضه وحكمه عندهم لم يجوز علم من قوله قبل ويجوز على الصحيح نسخ بعض القرآن الخ انتهى (وأقول) اما أولا فلا نسلم قوله وليس كذلك وان وافقه شيخ الاسلام فيه اذ هو مجرد دعوى لم يستدل عليها فكيف ترد على ظاهر كلام المصنف مع احتمال انه اطالع على خلاف في ذلك بل قول الصفي الهندي مانعه القائلون بجواز نسخ القرآن اتفق أكثرهم على انه يجوز نسخ القرآن بالقرآن لتساويهم في افادة العلم وجوب العمل به وقد وقع ذلك كما تقدم ذكره انتهى مصرح بثبوت الخلاف ألا ترى قوله اتفق أكثرهم ولولم يطلع المصنف الاعلى مثل هذه العبارة لكان عذرا له قويا في الاتيان بهذه العبارة المحتملة لثبوت الخلاف في كل من الامرين وللشارح في السكوت ان ذلك هو الاحتياط كما لا يخفى واما ثانيا فلثبت أن لا خلاف في نسخ القرآن بالقرآن كان المقصود حكاية الخلاف في مجموع الامرين اختصارا في التعبير وحكاية الخلاف في مجموع أمرين أو أمور معهودة (قوله لانهم امن عند الله) قال شيخنا العلامة لا يدفع الدليل اذ حاصل الدليل لزوم الدور انتهى (وأقول) ما بني عليه هذا الاعتراض من الجزم بان حاصل الدليل لزوم الدور ممنوع بل اختلقوا فيه فجعله بعضهم ذلك كالاسنوي في شرح المنهاج فانه قال وأما العكس أي امتناع نسخ السنة بالكتاب فلانه تقران السنة مبينة للكتاب فلو جاز نسخها بالكتاب لكان مبينا لها لان النسخ بيان الحكم وذلك دور انتهى قال فأجاب يعني البيضاوي بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا أي مبينا لكل شيء فانه يقتضي أن يكون الكتاب تبيانا للسنة كما ان قوله تعالى لتبين للناس يقتضي أن تكون السنة مبينة للكتاب فلما تعارضت الاستدلال بهما انتهى وستسمع ما يمنع احتمال الدور من أصله فضلا عن لزومه ومنهم من جعله غير ذلك وتنوعوا فيه فقال العضد كابن الحاجب وغيره

قالوا أولا قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم دل على ان الرسول عليه الصلاة والسلام مبين
 للاحكام وهو الغرض من بعثته فلو نسخ ما جاء به لكان رافعا لامينه لان نسخ الحكم رفع له
 ورفع الشيء لا يكون بيانا الجواب ان المعنى بالبيان في الآية تبليغه عليه الصلاة والسلام اليهم
 لانه اظهره ولو لم يكن فمبينا لا ينبغي كونه ناسخا ايضا لانه قد يكون مبينا لما ثبت من الاحكام
 ناسخا لما ارفع منها ولا منافاة بينهما انتهى وقال صاحب القواطع واستدل من تعلق بالقول
 الاول اي عدم جواز نسخ السنة بالقرآن بقوله تعالى وانزلنا اليك الذكرتين للناس ما نزل اليهم
 فلما جعل السنة مبينة للكتاب فلا يكون الكتاب مبينا للسنة لان الشيء الواحد لا يكون مبينا
 ومبينا ولا نه نسخ الشيء بغير جنسه فلم يجوز ثم قال واما تعلقهم بقوله تعالى وانزلنا اليك الذكرتين
 لتبين للناس ما نزل اليهم فليس فيه دليل على انه لا يتكلم الا بالبيان كما انك اذا قلت دخلت
 الدار لاسلم على زيد ليس فيه انك لا تفعل فعلا آخر على انه ليس في كون كلامه بيانا للكتاب
 ما يمنع من نسخه بالكتاب اذا قام الدليل عليه كما لا يمنع ذلك من نسخ قوله بقوله وكما لا يمنع أن
 ينسخ الكتاب بالكتاب وان كان بعضه بيانا للبعض واما قوله هم انه ينبغي أن يكون نسخ الشيء
 بنفسه فدعوى لا دليل عليه فمقط انتهى وحديثه فلا نسلم ان حاصل الدليل عند الشارح لزوم
 الدور ووجهه ان هذا الزوم في غاية الضعف للقطع بان المراد بيان أحدهما بالآخر بيان
 بعض أحدهما ببعض الآخر لا كل بعض من كل منهما ببعض من الآخر ضرورة ان في كل
 منهما ما لم يبين بشئ من الآخر بل لا يمكن بيانه بشئ من الآخر ولا خفاء في ان بيان بعض
 كل منهما ببعض الآخر بأن يبين من كل منهما ما يحتاج للبيان بما يصلح لتبيينه من الآخر مما
 لا يوهم فيه احتمال دور فضلا عن لزومه بل يجوز أن يكون حاصل الدليل عنده التمسك بفهوم
 الآية لانه لما جعله مبينا للقرآن دل على ان القرآن لا يكون مبينا للسنة فاجاب بانه لا مانع من
 كون القرآن مبينا للسنة لانهما معا من عند الله فيجوز أن يكون كل منهما مبينا للآخر بمعنى
 أن يبين ما يحتاج للبيان من كل منهما بما يصلح لبيانه من الآخر كما قدم اماناء على شمول
 الذكروما نزل للسنة فتسكون الآية شاملة لبيانه السنة بالقرآن واما بناء على انه كما جاز بيان
 الكتاب بالسنة لانها من عند الله فصحت ان تبين كلامه فليجوز بيان السنة بالكتاب لانها من عند
 الله فبينها كلام الله فليست أمثل فان الشيخ كثيرا ما يستروح لعظمته فيتلقى كلام الأئمة بغير
 اعتناء وامعان ثم رأيت شيخنا الشهاب بعد ان تبع الشيخ في الاعتراض بأن الجواب لا يدفع
 الدور قال مانصه قوله لانها من عند الله اي فيشملها ما قوله تعالى ما نزل اليهم وكذا قوله الذكرتين
 وأيضا فالتبيين مسند اليه عليه الصلاة والسلام فيجوز أن يبين كلامه ما بالآخر فلا دور انتهى
 (قوله قلنا محل النسخ الحكم ودلالة القرآن عليه ظنية) فان قيل يؤخذ منه أن يمنع نسخ
 التلاوة بالآخر لان نسخها يتضمن اسقاط قرآنها وهي ثابتة بالقطع فلا ينسخ بالآخر فقلت
 هذا ممنوع لان الثابت بالقطع هو أصل قرآنها لا دوامها والذي ينسخ بالآخر جاد على تقدير القول
 به هو الثاني دون الاول فليست أمثل (قوله والحق لم يقع الا بالمتواترة) قال الكوراني اشارة الى ان
 الحق جواز نسخ المتواتر بالآخر جاد عقلا غاية انه لم يقع وهذا ضعيف ومخالف للجمهور ولا نهم لم
 يجوزوه فان قلت ما الفرق بين التخصيص والنسخ حيث جوزوا تخصيص القطعي بالآخر جاد ولم

قلنا محل النسخ الحكم
 ودلالة القرآن عليه ظنية
 (والحق) انه (لم يقع) نسخ
 القرآن (الا بالمتواترة) وقبل
 وقع بالا حد كحديث الترمذي
 وغيره لا وصية لو ارث فانه
 ناسخ اقوله تعالى كتب
 عليكم اذا حضر أحدكم
 الموت ان ترك خيرا الوصية
 للوالدين والاقربين قلنا
 لانهم لم يواتر ذلك ونحوه
 للمجتهدين المالكين بالنسخ
 اقربهم من زمان النبي صلى
 الله عليه وسلم

يجوز وانسخه به قلت الفرق ان التخصيص بيان ان المخرج لم يكن داخل في مراد المتكلم فهو
 في الحقيقة دفع كما تقدم في باب التسخير رفع وابطال لما كان ثابتا والوجدان حاكم بان المبتطل
 لا بد وان يكون أقوى أو مساويا بخلاف الدفع فانه يحصل بآدنى مانع انتهى (وأقول) أما قوله
 وهذا ضعيف فلا التفات اليه لانه مجرد دعوى فان كان سنده عليه الفرق الذي ذكره فسيعلم
 ما فيه مما يتبين به عدم صلاحية السندية وأما قوله ومخالف للجمهور فانهم لم يجوزوه فهو ممنوع
 فقد قال الاسنوي في شرح المنهاج نسخ المتواتر بالا حاد جازر قطعا واختلفوا في وقوعه على
 مذهبين كذا صرح به الاسنوي في الاحكام ومنتهى السؤل وعبره قوله اتفقوا وفي الحصول
 ومختصراته نحوه أيضا فانهم حرموا الجواز وترددوا في الوقوع وبعبارة المصنف وابن الحاجب
 توهم ان الاختلاف في الجواز انتهى وقال المصنف في شرح المنهاج نسخ المتواتر بالا حاد جازر
 في العقل ونقل قوم الاتفاق على ذلك وليس بجيد فقد حكى القاضي في مختصره التقريب عن
 بعضهم انه ذهب الى منع ذلك لاثم قال واذا عرفت وقوع الاختلاف في الجواز فاعلم ان
 الجاهل وان قالوا بالجواز الا انهم اختلفوا في الوقوع فذهب الاكثرون الى انه غير واقع وذهب
 جماعة من أهل الظاهر الى وقوعه وفصل القاضي في مختصره التقريب والغزالي بين زمان
 الرسول وما بعده فقال لا يوقوع في زمانه عليه الصلاة والسلام دون ما بعده ونقل القاضي اجماع
 الامة على منعه بعد الرسول صلى الله عليه وسلم قال وانما اختلفوا في زمانه وكذا امام الحرمين
 قال اجمع العلماء على ان الثابت قطعا لا ينسخه مطلقون ولم يتعرض لزمان الرسول صلى الله عليه
 وسلم واعلم ان المراد بالمتواتر في هذه المسئلة القرآن والسنة المتواترة انتهى فانظر كيف
 صرح صاحب الاحكام ذلك الامام بنقل الاتفاق على الجواز وكيف جزم به امام المسلمين الامام
 فخر الدين وتبعه عليه اتباعه ومختصروا كلامه وأقرهم الاسنوي مع سعة اطلاعه وكثرة
 استدراكه وكيف صدر المصنف المجمع على سعة اطلاعه ومن يده حفظه وكثرة تتبعه واستدراكه
 على غيره كلامه بان الجاهل قالوا بالجواز فرفع ذلك كيف يصح مثل الكوراني مع قصور اطلاعه
 وضعفه في الفن الاعتراض عليه بان الجمهور لم يجوزوه بل هذا الشبهة شئ بالهوس فان قلت هو
 ناقل أيضا قلت من الضروري الواضح ان نقل مثله مجرد عما لا يلتفت اليه مع نقل هؤلاء
 الاعلام وخصوصا مع كونه ليس من أهل نقد النقل وتميز صوابه من غيره عند اضطرابه ولو
 سلمنا مجرد مخالفة الجمهور ولا يقتضي التضعيف وانما ثبت التضعيف بقوة دليل المخالف
 وضعف دليل غيره ولم يبين شيئا من ذلك بل لم يزد على مجرد الدعوى وأما الفرق الذي ذكره فقد
 اعتمد فيه على ان الوجدان حاكم بان المبتطل لا بد ان يكون أقوى أو مساويا فان أراد قوة المعنى
 لم يفد اطنية المعنى في كل من المتواتر والا حاد فليس المتواتر من حيث المعنى أقوى من الاحاد
 وان أراد قوة اللفظ فلان سلم ان الوجدان حاكم بذلك وعلى تقدير أن وجد انه حكم له بذلك
 لا يفيد شيئا لانه ليس حجة على غيره خصوصاً مثل هؤلاء الاعلام على ان الاستدلال بما قاله من
 ان المبتطل لا بد ان يكون أقوى أو مساويا قد ضعف من أوجه ذكرها المصنف في شرح المنهاج
 منها ما ذكره القاضي في مختصره التقريب من انا نقول وجوب العمل بخبر الواحد عدم مقطوع فاما
 يضرنا التردد في أصل الحديث مع انا نعلم قطعا وجوب العمل به فيمكن صاحب الشريعة قال

اذا نقل من ظاهره العدالة فاقطعوا بان حكم الله تعالى عليكم العمل بظاهره وصديق الناقل
ومنها اننا لانسلم ان المقطوع لا يدفع بالظنون الا ترى ان اتقاء الاحكام قبل ورود الشرع
مقطوع به عندنا وثبوت الحظر او الاباحة مقطوع به عند آخرين ثم اذا نقل خبر عن الرسول
صلى الله عليه وسلم احاداً ثبت العمل به ويرتفع ما تقر قبل ورود الشرع ذكره القاضي أيضاً
ومنها انهم حازوا نسخ النص بخبر الواحد فلا نسلم مع ورود خبر الواحد كون النص
مقطوعاً به فاننا لو قلنا ذلك لزمنا ان نقطع بكذب الراوى وهذا ما لا سبيل اليه ذكره القاضي أيضاً
قال المصنف كغيره ومراده ان المقطوع به انما هو أصل الحكم لا دوامه والنسخ لم يرد على
أصل الحكم وانما قطع دوامه انتهى (قوله قال الشافعي وحيث وقع بالسنة فمعهها قرآن الخ)
وأقول هذا من محاسن المصنف النفائس وان بالغ الكوراني بالتغيير في وجوهها الحسان
بالتحولات الفاسدة والوساوس حيث قال في شرح هذا الكلام مانعه المنقول عن الشافعي
في جواز نسخ القرآن بالسنة وبالعكس قولان المنع والجواز وأطبق المتأخرون من أصحابه
على الجواز وهو المختار لما نقل في أول لفصل من الأدلة ثم قال المصنف قول الشافعي في
المثلين مقيد بقيد غفل عنه الناقلون وهو ان السنة اذا نسخت القرآن فمع تلك السنة قرآن
بعضه وكذا مع القرآن الناسخ سنة عاضدة تين توافق الكتاب والسنة وما اختاره ليس بمختار
الشافعي بل استنبط من كلامه وليس هذا الاستنباط بشئ اما أولاً فلان الكتاب نسخه
الكتاب وحده عند الشافعي وجميع من قال بجواز النسخ فاذا وجد مع السنة النسخة آية تصلح
أن تكون ناسخاً للنسخ مسند اليها لا الى السنة وما الفائدة في أن يقال السنة ناسخة والقرآن
بعضه هاهنا لا يكون القرآن ناسخاً ابتداء وكذلك القرآن الناسخ للسنة ينسخها ابتداء اذ هو
أقوى لانه وحى من الله ومجز والسنة وان تواترت لا تبلغ رتبة اتقافا واما ثانياً فلان كلام
الشافعي في الرسالة على ما نقلوه ليس الا ان قال فان قال يريدان خصم هل تنسخ السنة بالقرآن
قيل لو نسخت السنة بالقرآن لكان للنبي سنة تين ان سنته الاولى منسوخة بسنته الاخيرة حتى
تقوم الحجة على الناس بان الشئ ينسخ بمثله هذا آخر كلام الشافعي وليس في هذا انه قوله المختار
لانه يصلح أن يكون تعليلاً لقوله الذي لم يوافق عليه أصحابه بل يجب حمله على هذا القول لان قوله
حتى تقوم الحجة على الناس فان الشئ ينسخ بمثله غير مستقيم لان نسخ الشئ بمثله في نسخ السنة
بالسنة مثل قوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وقوله كنت نهيتكم عن اتخايطوم
الاضاحى ألا فادخروها وكذلك نسخ التقاء الختانين لحديث الماء من الماء كثير فالجدة في ذلك
قائمة قال الغزالي في المستصفى بعلم نقل كلام الشافعي قلنا هذا ان كان في جوازه فلا يخفى انه
يفهم من القرآن وجوب التحول الى الكعبة وان كان التوجه ثابتاً الى بيت المقدس بالسنة
وكذلك عكسه ممكن وان قال لم يقع فقد نقلنا وقوعه ولا حاجة الى تقدير سنة خافية مندرسة
اذ لا ضرورة في هذا التقدير وانما قلنا كلام الغزالي لان بعض الشراح يتعجب بان المصنف فهم
من كلام الشافعي ما لم يفهمه أحد قبله

(قال الشافعي وحيث وقع)
نسخ القرآن (بالسنة فمعهها)
قرآن) عاضدة تين توافق
الكتاب والسنة (أو) نسخ
السنة (بالقرآن فمعه سنة)
عاضدة تين توافق الكتاب
والسنة (هذا فهم المصنف
من قول الشافعي رضى
الله عنه في الرسالة لا ينسخ
كتاب الله الا كتابه ثم قال
وهكذا سنة رسول الله
لا ينسخها الا سنته ولو
أحدث الله في أمر غير ما سن
فيه رسول الله من رسوله
ما أحدث الله حتى يبين
للناس ان له سنة ناسخة لسنته

فكم من عائب قولنا صححاً * وأقمه من القهم السقيم
انتم هذياناًه وقت ترهاته مع ما ترى من سماجة الكلمات وركاكة التراكيب ولما كانت

واضحة الفساد نسجت عليها عناكب الهجران والكساد فلم يعباها عاقل ولم يقم لها وزنا بنحو نقلها أو تقريرها فافضل (وأقول) أما قوله المنقول عن الشافعي في جواز نسخ القرآن بالسنة الخ وقوله ثم قال المصنف قول الشافعي في المسئلتين مقيد بالخ فهو أدل دليل وأعدل شاهد على أنه لا يتصور ما يقول وذلك لأن ما نقله عن الشافعي هو الجواز كما صرح به لا الوقوع والمصنف انما قيد الوقوع كما هو صريح عبارته في جمع الجوامع حيث ذكر الجواز بقوله والنسخ بالقرآن اقرآن وسنة الخ ثم الوقوع بقوله والحق لم يقع الا بالتواتر قال الشافعي وحيث وقع بالسنة فمهما قرآن الخ وفي غير جمع الجوامع أيضا كشرح المنهاج حيث قال فيه وأما نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب فالجمهور على جوازه ووقوعه وذهب قوم الى امتناعهما ونقل عن الشافعي رضي الله تعالى عنه وقد استنكر جماعة من العلماء ذلك من الشافعي حتى قال الكيا الهراسي هفوان الكبار على اقدارهم ومن عدا خطؤه عظم قدره قال وقد كان عبدا خبيارا ابن احمد كثيرا ما ينصر مذهب الشافعي في الاصول والفروع فلما وصل الى هذا الموضع قال هذا الرجل كبير لكن الحق أكبر منه قال والمغالون في حب الشافعي لما رأوا هذا القول لا يلبق به لوقدره كيف وهو الذي مهد هذا الفن ورتبه وأقول من أخرجه قالوا لا بد أن يكون لهذا القول من هذا العظيم محل فتعمقوا في محامل ذكرها واوردا اليك بعضها واعلم انهم صعبوا أمر اسمها ولا يغوا في غير عظيم وهذا ان صح عن الشافعي فهو غير مستنكر وان جبن جماعة من الاصحاب عن نصرة هذا المذهب فذلك لا يوجب ضعفه ثم ذكر ان جماعة من أكبر الاصحاب منقروا في نصرة هذا المذهب ثم بعد نقله قول الرسالة لا ينسخ كتاب الله الا كتابه الخ قال ومن صدر هذا الكلام اخذ من نقل عن الشافعي ان السنة لا تنسخ الكتاب وليس بمجيد وانما مراد الشافعي رحمه الله تعالى ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا سن سنة ثم أنزل الله في كتابه ما ينسخ ذلك الحسك فلا بد أن يسن النبي صلى الله عليه وسلم سنة أخرى موافقة للكتاب تنسخ سنته الاولى الى ان قال فهو هذا هو معنى القول المنسوب الى الشافعي أعني انه لا بد أن يسن النبي صلى الله عليه وسلم سنة أخرى وأكثرا الا صوابين الذين تكلموا في ذلك لم يفهموا مراد الشافعي وليس مراده الا ما ذكرناه انهم في الحاصل كما ترى ان المصنف في جمع الجوامع ذكر مسئلتى الجواز أولا ومن غير عز ولا حد ثم ذكر مسئلتى الوقوع ثانيا وذكرا عن الشافعي تقييدهما بذلك القيد وفي غيره كشرح المنهاج ذكر ان منهم من نقل عن الشافعي الامتناع ومنهم من نقل عنه قولين ثم حمل القول بالامتناع على ان المراد انه لم يقع نسخ أحدهما بالآخر الا ومع الآخر عاضد من جنس المنسوخ فكيف مع ذلك يسوغ لعاقل أن يذكر ان المنقول عن الشافعي في جواز نسخ القرآن بالسنة وبالعكس قولان المنع والجواز ثم يدعي ان المصنف قال قول الشافعي في المسئلتين مقيد بقيد عقل عنه الناقلون الخ ما هذا الا خلط قبيح وجواف صريح فانه ان أراد ان هذا التقييد واقع في جمع الجوامع فهو باطل قطع الماعلم ان المصنف ذكر فيه مسئلتى الجواز من غير عز ولا حد ثم ذكر الوقوع ونقل عن الشافعي تقييده بذلك فلم يتعرض لتقييد مسئلتى الجواز بوجه وانما قيد مسئلتى الوقوع وان أراد انه واقع في غيره كشرح المنهاج فهو أيضا باطل قطع الماعلم أيضا انه لم يقيد فيه واحدة من المسئلتين بهذا القيد وانما

حل المنع المنقول عن الشافعي على عدم الوقوع بالبدل القيد وحاصله انه قال انه حيث وقع
 لم يقع الا بهذا القيد كما تقرروا ان كان وقوعه بدونه أمرا محكما على انه لا يتصور تقييد قول
 الشافعي في المسئلةين على الوجه الذي صورهما به بذلك القيد لانه ان أراد بالقول الذي ادعى
 ان المصنف قيده بذلك القيد قول المنع فهو غير معقول لأن المراد بالمنع عدم الامكان لانه
 مقابل الجواز الذي هو الامكان ولا معنى لتقييد عدم الامكان بما اذا كان مع النسخ عاضدا
 من جنس المنسوخ كما هو في غاية الجلاء اذ حاصله انه اذا كان مع النسخ عاضدا لم يكن النسخ
 محكما ولا ينبغي ظهور فسادده وان أراد قول الجواز فهو غير معقول أيضا لان المراد بالجواز
 الامكان ولا معنى لتقييد الامكان بما اذا كان مع النسخ العاضدا المذكور لان حاصله تقييد
 الامكان بالوقوع وهو ظاهر الفساد للقطع بنسب الامكان بالمعنى المراد هنا وان لم يوجد
 النسخ فضلا عن أن يعتبر مع وجوده وجود عاضده وحيث فلا ينبغي نسبة هذا التقييد الى من
 له أدنى عقل فضلا عن مثل المصنف كما لا ينبغي لذي عقل تسليم محتمه كما اقتضاه سياق الكوراني
 حيث استند في رده الى ما ذكره أولا وثانيا والافكان الواجب في رده بيان فسادده وعدم امكانه
 نعم يمكن أن يتصل ويلحق له ما لا تقبله عبارته وهو انه أراد بقول الشافعي المنع أو الجواز بقتييده
 بذلك القيد حمله على مضمون ذلك القيد بان حل الجواز على الوقوع بذلك القيد أو المنع على عدم
 الوقوع بالبدل القيد فليتامل وأما قوله غفل عنه الناقلون فان أراد ان المصنف نسبهم الى
 الغفلة في جمع الجوامع فهو باطل اذ لم يتعرض لذلك فيه كما ترى وان أراد في غيره فان أراد بذلك
 الاعتراض على المصنف فهو من حماقة اذ لا يستعظم مثل ذلك على المصنف الا من جهل
 جلالته خصوصاً في هذا الفن أو من أعماه داء الحسد ومن لم يجعل الله له نورا فماله من نور
 وأما قوله وما اختاره ليس مختار الشافعي بل استنبط من كلامه فلا ينبغي انه كلام بارد متهاوت
 لان ثبوت كونه مختار الشافعي لا يقابل انه مستنبط من كلامه اذ مختار الانسان أعم من أن
 يصرح به أو يدل عليه كلامه كما هنا فان أراد ثبوت كونه مختاره صريحاً مع الاعتراف بدلالة
 الاستنباط على اختياره له فلا معنى لذلك اذ ليس النزاع في انه صرح باختياره أو لا بل
 في مطاق اختياره وأما قوله وليس هذا الاستنباط بشئ فهو من تموره وغفلة عما سيظهر
 من فساد شبهته قوله أما أولاً فلان الكتاب نسخة الكتاب وحده عند الشافعي وجميع
 من قال بجواز النسخ قلنا هذا أدل دليل على عدم تصويره المقام حق تصويره لان قوله نسخة
 الكتاب وحده عند الشافعي ان أراد باعتبار الجواز فليس الكلام فيه كما علمته بما لا مزيد
 عليه وان أراد باعتبار الوقوع فهو أول المسئلة فاجب له حيث يدعى فساد استنباط
 المصنف ثم يستدل على فسادده بمحمل النزاع وكأنه نسي ما اشتهر في المقدمات من فساد
 الاستدلال بمحمل النزاع وقوله وجميع من قال الخ قلنا هذا مما لا محل له هنا لان الكلام في حق
 الشافعي دون غيره وقوله فاذا وجد مع السنة النسخة آية تصلح ان تكون ناسخاً فالنسخ
 مسند اليها لا الى السنة قلنا ان أردت انه لا يصح اسناده الى السنة فغير صحيح اذ لا مانع
 من اسناده اليها أيضاً لان غاية الامر تعدد النسخ وتعدد جاز كعدد المنسوخ مع اتحاد
 النسخ وان أردت انه لا ضرورة الى اسناده اليها لا مكان اسناده الى الآية فهذا ساقط لاننا لم

ندع الضرورة وان اردت انه لا فائدة فيه فهذا مع كونه لا يطل الاستنباط ولا ينافي صحة
المستنبط لان عدم ظهور فائدته لا يدل على انتفاء الفائدة في الواقع سيظهر بطلانه ببيان
الفائدة وقوله وما الفائدة في ان يقال السنة ناسخة والقرآن يعضده الخ قلنا ذلك فوائد كقيام
الحجة على الناس به ما جيعا فانما أبلغ من قيامها بأحدهما والاشارة الى شدة ارتباط أحدهما
بالآخر وثبوت أحدهما فلا يتفرد أحدهما عن الآخر وذلك أبلغ في الدلالة على انهما جميعا من عند
الله وفي الحل على اتباعهما وكاظهر تعظيم النبي صلى الله عليه وسلم حيث لم يتفرد الكتاب بنسخ
الكتاب بل عوضه بسنة ولا بنسخ سنته بل عوضه بسنته وكثير أجره صلى الله عليه وسلم فان له
أجر السن وأجر من عمل به ثم رأيت الزركشي ذكر بعض هذه الفوائد وغيره وقوله فلم لا يكون
القرآن ناسخا ابتداء قلنا هذا الاستفهام مما لا وجه له ولا منشأ له الا الذهول الفاحش فانما نمنع
ذلك وانما قلنا يجوز اسناد النسخ الى كل منهما وكون الاخر عاضدا له وقوله واما ثانيا
فلان كلام الشافعي في الرسالة على ما نقلوه قلنا قولك على ما نقلوه من الوجوه التي يظهر بها
غير المصنف حيث اطلع على الرسالة وشروها بلا واسطة اطلاع خبرة واحاطة وامعن النظر
فيها حتى وقف على مقاصدها وأحاط بمتفرقاتها وما أنت فلم ترد على تقليد من نقل عنها بعض
العبارات المتعلقة به هذا المقام وهذا مما يوهن ما أطلت به فيه وقوله ليس الا ان قال فان قيل
الى قوله هذا آخر كلام الشافعي قلنا هذا الحصر الذي ادعيته باطل قطعاً بل للشافعي في الرسالة
كلام آخر كما نقله الأئمة أو لو الخبر به ومنهم المصنف فانه قال في باب ابتداء النسخ والمسخوخ
ما نصه لا ينسخ كتاب الله الا كتابه كما كان المبتدئ بفرضه فهو المزيل للمثبت لما يشاء منه جل
ثناؤه ولا يكون ذلك لاحد من خلقه انتهى ثم قال مانصه وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه
وسلم لا ينسخها الا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو أحدث الله لرسوله في أمر من فيه غير
ما سن فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لسن فيما أحدث الله اليه حتى يبين للناس ان له سنة
ناسخة للتي قبلها مما يخالفها انتهى ثم قال بعد ذلك فان قال هل تنسخ السنة بالقرآن الخ وغاية
ما يعتد به عن هذا الرجل انه لم يطلع على الرسالة على ما دل عليه قوله السابق على ما نقلوه
فاقتصر على نقل ما رآه في كلام غيره ظاناً انه الذي في الرسالة وبفرض انه اطلع عليها فهو قطعاً
لم يحيط بمافيها ولا أمعن النظر فيها الا ان ذلك لا يسوغ له دعوى الحصر المذكورة خصوصاً
في مقام منازعة من له بها غاية الخبرة والاحاطة أعني المصنف رحمه الله تعالى وقوله وليس في هذا
انه قوله المختار الخ قلنا ان أردت ان كلامه هذا يحتمل احتمالاً ضعيفاً بعيداً أنه لا يكون مختاراً
فليس ذلك محل هذا النزاع وان أردت انه ليس ظاهراً ظهوراً بيناً في انه قوله المختار فهذه مكابرة
باردة لا اتقأت اليها ولا يعول ذو عقل عليها اذ لا يرتاب ذو مسكة في ان هذا الكلام ظاهر في انه
أراد بيان قوله المختار له والمرضى عنده وخصوصاً مع جرمه بمضونه قبل ذلك كما تبين وخصوصاً
مع عدم ما ينافيه في كلامه والكلام يجب حمله على ظاهره ويمتنع صرفه عنه الدليل يمنع عنه ولا
دليل هنا من كلام الشافعي ومخالفة بعض أصحابه بل كلهم من غير سند لهم من كلامه راجح لا يصح
ان يكون دليلاً على صرفه عن ظاهره خصوصاً في مسألة ما جعلهم على المخالفة فيها الاشكالها
عليهم خصوصاً وقد تبين عدم اشكالها وقوله بل يجب حمله على هذا الى قوله غير مستقيم قلنا كل

من دعوى الوجوب ودعوى عدم الاستقامة ممنوع بل لاستقامته كما يستتبع قوله لان نسخ
الشيء بمثله الى قوله كثير محقق فالجدة في ذلك قائمة قلنا هذا مبني على ان مراد الشافعي بقوله حتى
تقوم الحجية الخ حتى يحتج على الناس في اثبات ان الشيء ينسخ بمثله وهو ممنوع وان اوهمة العبارة
بل مراده حتى يحتج على الناس في الحكم الثاني بالسنة الناسخة أيضا حتى لا يتخالف الكتاب
والسنة فالبيان في قوله بان الشيء للسنية وكانه قال حتى تقوم الحجية على الناس بسنته الناسخة
بسبب ان الشيء ينسخ بمثله يؤيد ان هذا مراده ما ذكره في الرسالة بعد ما تقدم أيضا كما قلناه المصنف
كغيره أيضا فانه لما تكلم على صلاة ذات الرقاع قال مانعه وفي هذا دلالة على ما وصفت قبل
في هذا الكتاب من ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا سن سنة فحدث الله في تلك السنة
فسخا أو مخرجا الى سنة منها سن رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة تقوم الحجية على الناس بها حتى
يكون انما صاروا من سنته الى سنة التي بعدها انتهى فانظر قوله تقوم الحجية الخ حيث تضمن
التصريح بان الحج عليه ليس ان الشيء ينسخ بمثله بل الحكم الثابت بالسنة الناسخة وحيث
جعل المراد من تعديله في كلامه السابق كإدلال عليه قوله وفي هذا دلالة على ما وصفت قبل في هذا
الكتاب من ان رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ ولو سلم فغاية الامر ان هذا تعليل قاصر وله
تعليل آخر شامل لكل وضع وهو ما ذكره في هذا المحل الاخير والحكم المعمل بعلمه ين لا ينتفي
بانتفاء احدهما مع بقاء الاخرى واما قوله قال الغزالي رحمه الله في المستصفى بعد نقل كلام
الشافعي قلنا هذا ان كان في جواره الخ فقد قصد به امرين أحدهما تأييد ما زخره ونقده من رد
ما قاله الشافعي واختاره المصنف لاشتمال كلام الغزالي المذكور على رده والثاني الرد على
الشارح المحقق فيما نسب اليه من انه تبجح بان المصنف فهم من كلام الشافعي ما لم يفهمه أحد
قبله فان الغزالي قبل المصنف وقد فهم من كلام الشافعي ذلك لكنه رده فاما الامر الاول فنقول
في رده وبيان زيفه فمختار الشق الثاني في كلام الغزالي وهو ان كلامه في الوقوع كما سبق بيانه
بما لا مزيد عليه قوله في رد ذلك فقد نقلنا وقوعه أي حيث قال انه لا يخفى انه يفهم من القرآن
وجوب التحول الى الكعبة وان كان التوجه ثابتا الى بيت المقدس بالسنة قلنا مجرد هذا
لا يكفي في رد ما قاله الشافعي لان هذا لا يمنع وجود سنة ناسخة أيضا قوله رد هذا ولا حاجة
الى تقدير سنة خافية مندرسة اذ لا ضرورة في هذا التقدير قلنا اما أولا فلان سلم انتفاء الحاجة فان
الفائدة التي تقدم بيانها حاجة أي حاجتنا الى ذلك التقدير وأما ثانيا فنحن في غنينة عن التقدير
لتحقق السنة الفعلية الناسخة هنا وهي استقباله صلى الله عليه وسلم الكعبة فانه لا يخفى
ان السنة تكون فعلا كما تكون غيره والناسخ يكون فعلا كما اعترف به الكوراني فيما سبق
واورده على تعريف المصنف بالنسخ بالخطاب وأجاب عنه حيث قال يخرج عنه فعله صلى الله عليه
وسلم مع كونه ناسخا ورجع بما يجاب بانه يعلم منه بالطريق الاولى لان دلالة الفعل على النسخ أقوى
انتهى وصرح المولى التفمنازاني بكون الفعل ناسخا حيث قال في التلويح وذكرا الدليل المشتمل
الكتاب والسنة قولاً وفعلاً انتهى ولو سلم ان الفعل نفسه لا ينسخ وانما يبدل على نسخ سابق كما
قبل بذلك فيجوز ان يكون مراد الشافعي بالسنة الناسخة أعم مما يكون ناسخا حقيقة أو دالا
على الناسخ أخذ من احتجاجه المذكور لان مقصوده حاصل مع ذلك أيضا كما لا يخفى واما

الامر الثاني فانه فيه للشارح المحقق من تبجج بما ذكره ان اراد بالتبجج معنى مذموم وهو
من الافتراء القبيح والباطل الصريح اما اولافلان الشارح لم يصدر منه تبجج بوجه بهذا
المعنى وهذه عبارته مكشوفة فأي شيء فيها يدل عن التبجج المذكور فانه انما قال بعد سوق المتن
هذا فهمه المصنف من قول الشافعي كذا وينه ثم قال ومافهمه عنه المصنف دافع لمحل
الاستعظام وهذا لا يدل على التبجج المذكور عند من له أدنى عقل بل أدنى تمييز وليكنهم قوم
لا يعقلون واماننا فلانه لم يدع انه لم يفهمه أحد قبل المصنف فأي شيء من عبارته يدل على ذلك
ولعله توهم ذلك من قول الشارح ولم يبال المصنف في هذا الذي فهمه وحكاه عنه بكونه خلاف
ما حكاه غيره من الاصحاب عنه لكن هذا التوهم مبني على عموم غير في قوله غيره من الاصحاب
وكون من فيه للبيان وكلاهما غير لازم لجواز جعل غير على غير العموم وان كان مضافا لانقسام
المضاف لانقسام اللام كما صرحوا به وحمل من على التبعض ونصب موضعها على الحال خصوصا
والغالب في المحاورات العرفية عدم ارادة العموم من امثال ذلك وان اراد بالتبجج معناه
اللاغوي وهو الفرق فأي محذور في فرح الشارح بفهم المصنف كلام امام الأئمة على وجه
صحيح دافع للاعتراض والاشكال فان ذلك من النعم العظام والمسرات الجسام بل لو أريد
بالتبجج نحو معنى الافتخار فلا محذور أيضا لو وقع من الشارح اذا افتخاره بهذا المصنف الجليل
وفهمه من كلام هذا الامام الذي هو من اعلام الدين ما لم يفهمه جميع الناس أو غالبهم
من الافتخار المحبوب المؤكد المطلوب على ان مانقه عن الغزالي لا يصح الرد به على الشارح
وذلك لان الغزالي انما ذكره على سبيل الاحتمال والقرض توطئة لردّه ولم يأت بما يؤيد
ارادة ذلك من كلام الشافعي ومثل ذلك لا يقال فيه انه فهمه عن الشافعي بخلاف المصنف فانه
جزم بان ذلك مراد الشافعي وأيده ببقية كلامه ورتب عليه دفع الاشكال عن كلام الشافعي
وهذا القدر لم يصدر عن الغزالي فنسبته الى المصنف دون الغزالي مما لا غبار عليه وان فرض
ان غير الغزالي شارك في هذا القدر كما قد يفهم من قوله السابق في شرح المنهاج وأكثر
الاصوليين الذين تكلموا في ذلك لم يفهموا مراد الشافعي وليس مراده الاما ذكرناه ومع ذلك
فهذا لا ينافي ان فهم المصنف كلام الشافعي وتقريره على الوجه المذكور منقبة للمصنف أي
منقبة يليق بالفرح والافتخار بها اذا المنقبة لا يلزم ان تخص كما هو معلوم بل ما أحسب ان أحدا
شارك المصنف فيما قرره من جميع جهاته وبذلك تقوى المنقبة واذا اتقنت جميع ما قرره في
هذا المقام مع المحافظة على مراعاة قواعد البحث علمت ان السكوراني لم يزد في هذا المقام على
التحويل بالاغلاط والالوهام وانه الحق بيقوله

وكم من عائب قولنا صحيحا * وآفته من القهم السقيم

(قوله أي موافقة للكتاب الناسخ لها) أقول الظاهر انه تفسير لقوله ناسخة لسنته من قوله حتى
يبين للناس ان له سنة ناسخة لسنته وفيه إشارة الى انه ليس المراد بان له سنة ناسخة لسنته كونها
ناسخة حقيقة قصد الانه اذا فرض سبق الكتاب ونسخه السنة كان الانسب اسناد النسخ اليه
لحققة به قبل مجيء السنة وجعل السنة الواردة بعده على وفقه عاضدة له بمينة لتوافق الكتاب
والسنة (قوله اذلاشك في موافقته له) قال شيخ الاسلام أي موافقة الرسول لله أو موافقة

أي موافقة للكتاب الناسخ
لها اذلاشك في موافقته له كما
في نسخ التوجيه في الصلاة
الى بيت المقدس الثابت بفعله
صلى الله عليه وسلم بقوله
تعالى قول توجهك شطر
المسجد الحرام وقد فعله
صلى الله عليه وسلم

وهذا القسم ظاهر في الفهم والوجود والاول محمول عليه في الفهم محتاج الى بيان وجوده ويكون المراد من صدر كلام الشافعي انه لم يقع نسخ الكتاب ١٤٨ الابالكتاب وان كان ثم سنة تاسخة له ولا نسخ السنة الابال سنة وان كان ثم كتاب ناسخ لها

ما سنه الرسول للكتاب انتهى وقال شيخنا الشهاب قوله له يحتمل عوده الى الله ويحتمل عوده الى الكتاب الناسخ الذي أحسنه الله سبحانه انتهى (قوله وهذا القسم) أي نسخ السنة بالقرآن ظاهر في الفهم أي فهمه من كلام الشافعي أي كلام الشافعي ظاهر فيه أي دال عليه دلالة ظاهرة ففهمه منه أمر ظاهر والوجود أي وقوع أي وقع نسخ السنة بالقرآن مع العاضد من السنة كما في نسخ استقبال بيت المقدس وقوله محمول عليه قال شيخنا الشهاب أي مقبض عليه انتهى وكان المراد بحمل الاول على هذا القسم في الفهم انه ينبغي ان يحمل كلام الشافعي على ما يشمل الاول أيضا وان يفهم منه حكم الاول أيضا بان يفهم منه انه أراد ان القرآن لا ينسخ بالسنة الا ومعها عاضد من القرآن بدليل ان المعنى الذي لاجله قال ما قال في هذا القسم جار في الاول أيضا (قوله انه لم يقع نسخ الكتاب الابالكتاب) أي وقع نسخ الكتاب بالكتاب ولا بد فالقصد من الحصر بيان الابدية لان الوقوع بغيره بدليل قوله عقبه وان كان ثم سنة تاسخة له فلا منافاة بين هذا الحصر وما عقبه به والمراد بكون الكتاب ناسخا للكتاب كونه عاضدا لناسخه بدليل تفسيره لهذا الكلام بقوله أي لم يقع النسخ لكل منهما بالآخر الا ومعها مثل المنسوخ عاضده وكذا الكلام في قوله ولا نسخ السنة الابال سنة وان كان ثم كتاب ناسخ لها فلا منافاة بين كلام الشارح هنا وكلام المتن حيث صرح الشارح أولا بان المجانس ناسخ وقد ذكر المتن انه عاضد مع انه لا مانع من اطلاق كونه ناسخا اذا الناسخ هو الدال على الرفع وهذا دال عليه وان سبقه دال آخر فليتنامل ثم رأيت شيخنا الشهاب شرح هذا الكلام بوجه آخر فقال وقوله الابالكتاب ثم قوله الابال سنة الباء فيه اسم للمعية بدليل قوله الا في أي لم يقع النسخ لكل منهما بالآخر وقوله الا ومعها مثل المنسوخ أي عاضد من جنس المنسوخ انتهى (قوله هل ذلك) قال شيخ الاسلام أي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب وعكسه انتهى وهو أوجه مما رأيت لشيخنا الشهاب وقوله لم يقع قال شيخنا الشهاب أي وان جازا انتهى وقال شيخ الاسلام أي ولم يجوز شرعا انتهى فان حمل كلام شيخنا على الجواز العقلي فلا منافاة (قوله دافع لحل الاستعظام) قال شيخنا الشهاب هو أي محل الاستعظام القول بعدم نسخ كل منهما مالا آخر انتهى وانما قال لحل الاستعظام ولم يقل دافع للاستعظام لئلا يتوهم بقاء القول المذكور ودفع الاستعظامه بطريق آخر يدفع الاشكال عنه (قوله من نسخ القرآن بالقرآن) قال شيخنا الشهاب قد يقال ترك هذا أي قوله بالقرآن أولى انتهى وكان وجه الاولوية التي جوزها شمول العبارة حيث نسخ القرآن بكل من القرآن ومن السنة والمطلوب حاصل على التقديرين فلا حاجة اذن للتقييد وقد يجاب بأن حصول العلم مع التقييد يبلغ لئلا يتوهم عند الاطلاق ارادة النسخ بغير القرآن ويتوهم امتناع نسخ الشيء بمثله (قوله يجعل عن امرأته) قال شيخ الاسلام هو بضم الباء أي يجامع ويعزل وضمه معنى العزل فعدها بعن وان أغنى عنه ولم يعمى وقال شيخنا الشهاب قوله يجعل عن امرأته أي قام عنها بجلا أي سبق قيامه الانزال ومنه أجهلتم أمر ربكم أي سبقتم انتهى (قوله ويجوز على الصحيح النسخ بالنص بالقياس) أقول فيه أمران الاول انه انما قيد بقوله للنص مع ان القياس الموجد في زمنه صلى الله عليه وسلم كذلك كما يؤخذ مما سياتي في قوله ويجوز على الصحيح نسخ القياس الموجد في زمنه صلى الله عليه وسلم

أي لم يقع النسخ لكل منهما بالآخر الا ومعها مثل المنسوخ عاضده ولم يبال المصنف في هذا الذي فهمه وحكاه عنه بكونه خلاف ما حكاه غيره من الاصحاب عنه من انه لا تنسخ السنة بالكتاب في احد القولين ولا الكتاب بالسنة قيل جزمنا وقيل في احد القولين ثم اختلفوا هل ذلك بالسمع فلم يقع أو بالعقل فلم يجوز قال بكل منهما بعض وبعض استعظم ذلك منه لوقوع نسخ كل منهما بالآخر كما تقدم ومافهمه المصنف عنه دافع لحمل الاستعظام وسكت عن نسخ السنة بالسنة للعلم به من نسخ القرآن بالقرآن فيجوز نسخ المتواترة بمثلها والاتحاد بمثلها وبالمتواترة وكذلك المتواترة بالاتحاد على الصحيح كما تقدم في نسخ القرآن بالاتحاد ومن نسخ السنة بالسنة نسخ حديث مسلم انه صلى الله عليه وسلم قيل له الرجل يجعل عن امرأته ولم يعمى ماذا يجب عليه فقال انما الماء من الماء بحديث الصحيحين اذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل زاد مسلم في رواية وان لم ينزل لتأخر هذا عن الاول لما روى

أبو داود وغيره عن أبي بن كعب رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كانوا يقولون الماء من الماء رخصة رخصها بنص رسول الله صلى الله عليه وسلم في أول الاسلام ثم أمر بالغسل بعدها ومن نسخ القرآن بالقرآن ما تقدم من نسخ قوله تعالى متاعا

ينص أو قياس للعلم به من هذا الآتي وإنما يحمل المنسوخ هنا على الأعم من النص والقياس
ويخص النسخ فيما يأتي بالنص مع أن ذلك مساو في المعنى لما سلكه لقول المصنف وشرطنا نسخ
أن كان قياساً فانه دل على التعميم هناك فلو علم هنا أيضاً لزوم التكرار والثاني أن شرط
الجواز كما هو ظاهر ومستفاد من قول الشارح الآتي ويجوز أن يقول الآتي مدى تأخر نصه
مرجع الخ أن يتأخر نص القياس عن النص المنسوخ (قوله لاستناده إلى النص فكانه النسخ)
فيه أمران الأول قال شيخنا الشهاب لك أن تقول هلا قيل بماله في الإجماع انتهى وأقول
بينهم ما فرق في غاية الظهور وجب كيف خفي على الشيخ وذلك لأن مستند الإجماع دال على نقيض
حكم النص ورافع له مع قطع النظر عن ملاحظة الإجماع بل وقبل تحقق الإجماع لأن ذلك
المستند صادر من الشارع قبل تحقق اتفاق المجتهدين ولا سيما والإجماع لا ينعقد في حياته
عليه الصلاة والسلام على ما فيه ويجرد صدوره عن الشارع بتحقيق النسخ وإن تأخر اطلاعه
عليه فلذا قلنا بان الإجماع لا ينسخ وإن النسخ مستنده وهذا بخلاف القياس فإن مستنده
الذي هو دليل أصلي في حد ذاته لم يدل على نقيض حكم النص المنسوخ ولا رفعه وإنما الدال
على ذلك الخاق ذلك الفرع الذي هو محل الحكم المنسوخ بذلك الأصل في حكمه فمع قطع النظر
عن هذا الخاق الذي هو القياس لا يثبت نقيض حكم النص المنسوخ ولا يتحقق رفعه فلهذا
قلنا بأن نفس القياس ناسخ فإن قلت هل يرد على هذا قولهم أن القياس مظهر لحكم الفرع
لا يثبت له قلت لا لأن ظهوره الذي به يتحقق النسخ والرفع متوقف عليه وعلى ملاحظته حتى
أنه مع قطع النظر عن تلك الملاحظة لا يتحقق معارضة البتة هذا كله أن كان مستند الإجماع
زائفاً كان قياساً فملاحظته كافية في تحقق نسخ الحكم ورفع بدونه ملاحظة الإجماع بل
وبدون تحققه في نفسه فليتأمل والثاني قال الكمال ينبغي حل النص هنا أي في قوله لاستناده
إلى النص على النص الدال على علمه العلة مع حكم الأصل لا على النص الدال على حكم الأصل
فقط لأن النص الدال على حكم الأصل قد تكون علمه مستتبطة فيكون النص على الحكم
المدعى نسخاً معارضاً لها فلا يصح الخاق بسببها كما يؤخذ من اشتراط المصنف كغيره في باب
القياس ولما أورد على المصنف أن إطلاقه القياس هنا تناوله ما علمه مستتبطة بنا في ما شرطه
في باب القياس كما ذكرناه آنفاً أجاب بما حاصله أن إطلاقه القياس هنا يقيده بما علمه منصوصة
كما دل عليه كلامه في باب القياس انتهى وتبعه شيخ الإسلام في مضمون ذلك وزاد أن العراقي
رد هذا الجواب بأن إطلاقه هنا أولاً ثم تفصيله في القول الرابع بين أن تكون علمه منصوصة
أولاً يدل على اختياره النسخ بالقياس ولو كانت علمه مستتبطة انتهى كلام شيخ الإسلام
ويمكن أن يجاب عن رد العراقي بأن مقابلة الرابع الأول باعتبار مجموع ما ذكر فيه من كونه في
ضمنه عليه الصلاة والسلام وكون علمه منصوصة لا باعتبار كل واحد من هذين الكونين
فلا ينافي توافقهما في الكون الثاني ولا ينافي ذلك قول الشارح بخلاف ما علمه مستتبطة لأن
ذكر هذه المخالفة على هذا القول لا ينافي ثبوتها على الأول أيضاً حيث لم تحصر المقابلة في الأول
هذا وقد يمنع منافاة إطلاقه هنا ما شرطه في باب القياس لأن عبارته ثم وإن لا تكون المستتبطة
معارضة معارض مناف موجود في الأصل انتهى وقد يفرق أنسان بين المعارض الذي في

إلى الحول بقوله تعالى أربعة
أشهر وعشراً (و) يجوز
على الصحيح النسخ للنص
(بالقياس) لاستناده إلى النص
فكانه النسخ وقيل لا يجوز
حذف من تقديم القياس
على النص الذي هو أصله
في الجملة

(وثالثها) يجوز (ان كان)
القياس (جليا) بخلاف
الخطي اضعفه (والرابع)
يجوز (ان كان) القياس
(في زمنه عليه الصلاة والسلام
والعلة منصوصة) بخلاف
ما عساه مستتبطة اضعفه
وما وجد بعد من النبي صلى
الله عليه وسلم لاتقاء النسخ
حينئذ قلنا يتبين به ان
مخالفة كان منسوخا (و) يجوز
على الصحيح (نسخ القياس)
الموجود (في زمنه عليه
الصلاة والسلام) نص أو
قياس وقيل لا يجوز نسخه لانه
مستند الى نص فيدوم بدوامه
قلنا لانسلم لزوم دوامه كما
لا يلزم دوام حكم النص بان
ينسخ (وشرط ناسخه ان
كان قياسا ان يكون أجلى)
منه (وقال الامام الرازي
(و) خلافا لآمدى) في
اكتفائه بالمساوي فلا يكتفى
الادون جزما لاتقاء المقاومة
ولا المساوي لاتقاء المرجح
ويجوز ان يقول الآمدى
تاخر نصه مرجح اذ لابد
من تاخر نص القياس الناسخ
عن نص القياس المنسوخ به
وعن النص المنسوخ به كما
لا يخفى

الاصل والمعارض المنفصل عنه كنص الحكم المنسوخ لان وجود منافي العلة المستتبطة في
الاصل منافي لكونها العلة بخلاف المنافي المنفصل فانه غير منافي ذلك بل غاية معارضة
لمقتضاها وذلك لا يمنع اعتبار مقتضاها والنسخ به لتأخره فان صح هذا أمكن ان يكون سببا
لسكوت الشارح عن هذا التقييد فليتنظر (قوله وقيل لا يجوز) أو رده عليه السكوت انه ان أريد
بالجواز الذي هو مورد التقييد والاثبات في القولين الجواز العقلي فهو قليل الجدوى وان أريد انه
لامانع شرعيان وقوعه في الشرع وهو الذي يلائمه الاستدلال المذكور في الشرح فاجعله
مرجوحا هو الذي عليه جمهور أصحابنا فانهم قالوا ان القياس لا ينسخ به نص ولا اجماع الى آخر
ما أطال به (وأقول) ان سلم له المصنف ما نسبته لجمهور أصحابنا وانه الصحيح أمكن حمل الجواز على
العقلي ومنع قوله وهو الذي يلائمه الخ فليتمأمل (قوله ان كان القياس جلييا) قال شيخنا
الشهاب كان المراد به ما يشمل المساوي انتهى وبوافقه قول شيخ الاسلام في قوله بخلاف الخطي
اضعفه انما لم يقل والمساوي لان المساوي جلي ام (قوله ونسخ القياس في زمنه عليه الصلاة
والسلام) ان قيل لم قيد بزمنه صلى الله عليه وسلم قلت لانه انما يتصور فيه لانه زمان ورود الوحي
فيه صور فيه تحقق القياس ثم ورود نص رافع له بخلاف ما بعد زمنه فانه اذا تحقق فيه قياس
لا يتصور ان يرد بعده ما يرفع اذ لا يتصور وحي بعد زمانه وعلى تقدير وجود نص منافي له يتعين
ان يكون سابقا عليه في الوجود فلا يتصور ان يكون ناسخا لان شرط النسخ التأخر بل يتبين
حينئذ عدم انعقاد القياس لمخالفة النص نعم لو تبين تاخر هذا النص الذي وجد في الوجود
عن نص الاصل المقيس عليه فهل يتحقق نسخ حينئذ قياسا حكمي اقتضاء حكم الاصل وان لم
يصدر من أحد اعتبارا بالفعل أو لافيه نظير (قوله وشرط ناسخه ان كان قياسا) فيه اشارة الى ان
ناسخه لا ينحصر في القياس فقد يكون نصا كما صرح به الشارح وهو ظاهر وقد يكون اجماعا
كما صرح به في المحصول خلافا لما ذكره المصنف وغيره كما تقدم بما فيه (قوله ان يكون أجلى)
قد يستشكل هذا الشرط بما تقدم من ان القياس ينسخ النص الاقوى من القياس كما هو
ظاهر ولا يصح تقييد القياس ثم بالجلى اضعف هذا التفصيل عند المصنف كما تقدم فكيف يعتبر
الجلال في نسخ الاضعف ولا يعتبر في نسخ الاقوى اللهم الا ان يشترط هنا كون العلة مستتبطة
وتم كونها منصوصة فتكون منصوصة ثم مقابلا للجلال هنا فليتمأمل (قوله وفاقا للامام
وخلافا لآمدى) قال الكوراني والحق ما ذهب اليه الآمدى اذ النسخ في الحقيقة هو النص
الذي استند اليه القياس والنص ينسخ المساوي اذا تأخر عنه انتهى (وأقول) والنص ينسخ
الاعلى اذا تأخر عنه ايضا مع عدم نسخ القياس الادون جزما كما صرح به الشارح المحقق فارجح
به قول الآمدى غير تمام (قوله فلا يكتفى الادون جزما) أقول عدم كفاية الادون سواء كان
مجزوما به أو لا مشكل لان القياس بمنزلة النص ولذا يصح نسخه به والنص يجوز ان ينسخ نصا
آخر وان كان النص الناسخ دون النص المنسوخ متساويا دلالة كان يكون المقصود قطعي المتن
واضح الدلالة والناسخ ظني المتن خفي الدلالة فكذلك ما هو بمنزلة ويجاب بأنه ليس بمنزلة من كل
وجه لان النص مطلقا دال على الحكم بخلاف القياس لادلالته على الحكم الا بواسطة العلة
وهي تحت مل الخطاب فوات شئ من معتبراتها احتمالا قريبا وهذا الاحتمال أقوى جدا

قوله وعلى ولنا كذا بخطه اه من هاهنا وعلى زائدة في خطه اه (ويجوز نسخ الفعوى) أى مفهوم الموافقة بقصده
 الاولى والمساوى (دون أصله) أى المنطوق (كعكسه) أى نسخ أصل الفعوى ١٥١ دونه (على الصحيح) فيهما لان الفعوى

واصله مدلولان متغايران
 فجاز نسخ كل منهما وحده
 كنسخ تحريم ضرب الوالدين
 دون تحريم التائيف والعكس
 وقيل لافيهما لان الفعوى
 لازم لأصله فلا ينسخ
 وأعدم منها بدون الآخر
 لمنافاة ذلك للزوم بينهما
 وقيل واختاره ابن الحاجب
 بمتنع الاول لامتناع بقاء
 الملزوم مع نفي الم لازم بخلاف
 الثاني لجواز بقاء الم لازم
 مع نفي الملزوم ولقوة جواز
 الثاني أى فيه المصنف بكاف
 التشبيه دون واو العطف
 لكن يؤخذ مما سبأ في حكاية
 قول بعكس الثالث أمان نسخ
 الفعوى مع أصله فيجوز
 اتفاقا (و) يجوز (النسخ به)
 أى بالفعوى قال الامام
 الرازى والامامى اتفاقا
 وحكى الشيخ أبو اسحق
 الشيرازى كما قال المصنف
 المنع به بناء على انه قياس وان
 القياس لا يكون ناسخا
 (والاكثر ان نسخ أحدهما)
 أى الفعوى وأصله ايا كان
 (يستلزم الآخر) أى نسخ
 لان الفعوى لازم لأصله
 وتابع له ورفع الم لازم يستلزم
 رفع الملزوم ورفع المتبوع
 يستلزم رفع التابع وقيل
 لا يستلزم واحدهما الآخر
 لان رفع التابع لا يستلزم رفع

في الادون فلا يقوى على نسخ الاعلى ومن هنا يظهر وجه المنع في المساوى أيضا فانه لا مخرج
 حيث لا أحد القياسين على الآخر مع احتمال الخطا فيه احتمالا قريبا بخلاف الاجلى لوجود
 المزية مع ضعف احتمال الخطا وعدمه وبهذا يدفع ما تقدم عن الكوراني ولا ينفعه ما قاله
 من ان النسخ في الحقيقة هو النص لانه ليس ناسخا الا بمعرفة ملاحظة العلة والخطا فيها محتمل
 احتمالا قريبا كما تقرر وقد فسر الرزكى الاجلى بان تكون الامارة الدالة على عملية المشتركين
 هذا الاصل والفرع راجحة على الامارة الدالة على عملية المشتركين في ذلك الاصل والفرع واعلم
 انه قد تحصل من هذا المقام جواز نسخ القياس بنص أو قياس وجواز نسخ النص بالقياس وقد
 تقدم جواز التخصيص بالقياس من غير تعرض لتخصيصه هو فلي تأمل (قوله ويجوز نسخ
 الفعوى) أى ولو بالفعوى أخذ من قوله الآتى ويجوز النسخ به دون أصله كعكسه على الصحيح
 والنسخ به والاكثر ان نسخ أحدهما يستلزم الآخر قال الكوراني في قوله ونسخ الفعوى دون
 أصله كعكسه مانعه ٢ وعلى ولنا على جواز نسخ الاصل مع بقاء الفعوى مثل انتفاء تحريم
 التائيف مع بقاء حرمة الضرب ان الاصل ملزوم والفعوى لازم ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء
 لازمه وعلى عكسه وهو نسخ الفعوى بدون الاصل ان الفعوى والاصل معنيان متغايران
 فيجوز رفع كل منهما بدون الآخر وفيه نظر لان أحد المتغايرين اذا كان لازما للآخر لا يمكن
 رفعه بدون الآخر لامتناع بقاء الملزوم بدون لازمه بخلاف عكسه فان بقاء الم لازم بدون ملزومه
 واقع انتهى ثم قال واعلم ان قول المصنف الاكثر ان نسخ أحدهما يستلزم الآخر كلام باطل
 لانك تحققت ان الفعوى لازم والاصل ملزوم ورفع الملزوم لا يستلزم رفع الم لازم على ما حققناه
 اه ثم قال ولله في الشراح هنا كلام عجيب وهو انه لما نقل عن بعضهم ان نسخ الاصل يستلزم
 نسخ الفعوى لانها تابعة له دون العكس فلا يتضمن نسخ الفعوى نسخ الاصل قال واعلم ان هذا
 التعليل يشكل بقولهم اذا نسخ الوجوب بقى الجواز وكأنه توهم ان الجواز تابع للوجوب وقد
 حققنا في بحث الاحكام ان الوجوب والجواز بمعنى الاباحة المأخوذة من خطاب الشارع
 فدان لا يجتمعان وبمعنى البراءة الاصلية ليس حكم شرعي فلا اشكال اه (وأقول) أما اعتراضه
 الاول وهو التنظير في الدليل فيجيب عنه بأنه ان اراد بالزوم هنا الزوم العقلى فهو ممنوع
 اذ لا ارتباط عقلا بين حكمين من هذه الاحكام بحيث يمنع انفكاك أحدهما عن الآخر والله
 تعالى ان يحكم بما يشاء انه ان يحرم التائيف ويحطل الضرب والمذهب الحق عندنا بطلان
 التحسين والتقبيح العقليين وان اراد بالزوم بمعنى التبعيية في الدلالة والانتقال من أحد
 الحكمين الى الآخر في الجملة لمناسبة بينهما تقتضى ذلك فهو مسلم لكنه لا يقتضى امتناع بقاء
 الملزوم بهذا المعنى بدون الم لازم وهذا في غاية الظهور واماما أفهمه قوله أعنى الكوراني في شرح
 قول المصنف الآتى لا الاصل دونها مانعه وقيل يجوز أى نسخ الاصل دونها لان رفع الملزوم
 لا يقتضى رفع الم لازم الجواب ان الزوم ليس عقليا كافي الفعوى ولهذا لم يقل به كثرة من
 العلماء انتهى من ان الزوم في النعوى عقلى بناء على تعلق قوله كافي الفعوى بالنفى لابلنق فهو
 ممنوع منعاً في غاية الظهور ثم رأيت المولى سعد الدين قال وقد يعترض في هذا المقام بان المعبر
 في الدلالة الالتزامية الزوم في الجملة بمعنى الانتقال وهو لا يوجب الزوم في الحكم ولو سلم

المتبوع ورفع الملزوم لا يستلزم رفع الم لازم وقيل نسخ الفعوى لا يستلزم نظرا الى انه تابع بخلاف نسخ الاصل وقيل نسخ الاصل

لا يستلزم نظرا الى انه ملزوم

١٥٢

بمخلاف نسخ الفعوى واعلم ان استلزام نسخ كل منهما لا يخربنا في ما صححه أولا

من يجوز نسخ كل منهما دون الاخر فان الامتناع مبني على الاستلزام والجواز مبني على عدمه وقد اقتصر ابن الحاجب على الجواز مع مقابله والبيضاوي على الاستلزام وجمع المصنف بينهما كأنه ما خوذ من قول الآمدي اختلفوا في جواز نسخ الاصل دون الفعوى والفعوى دون الاصل غير ان الأكثر على ان نسخ الاصل يفيد نسخ الفعوى الى آخره المشقة على العكس أيضا وكأنه سري الى ذهن المصنف من غير تأمل ان الخلاف الثاني مفرع على الجواز من الاول وليس كذلك بل هو بيان لما خذ الاول المقيد ان الأكثر على الامتناع فليستأمل (و) يجوز (نسخ) لخفاضة وان تجردت عن أصلها) أي يجوز نسخها مع أصلها وبدونه (لا) نسخ (الأصل دونها في الظاهر) أي فلا يجوز كما قاله الصفي الهندي من احتمالين لأنها تابعة له فترفع بارتفاعه ولا يرتفع هو بارتفاعه وقيل يجوز وتبعيته له من حيث دلالة اللفظ عليها معه لامن حيث ذاته مثال نسخها دونها ما تقدم من نسخ حديث انما الماء من الماء فان المنسوخ مفهومه وهو ان لا يغسل عند عدم الانزال ومثال نسخهما

فعند الاطلاق دون التنصيص كما اذا قيل اقبله ولا تستخف به اهـ واما اعتراضه الثاني فان أراد به الاعتراض على المصنف في اختياره هذا القول فلان سلم ان المصنف اختاره وانما قصد حكايته لمقابله ما اختاره من جواز نسخ كل بدون الاخر اذ ليس في كلامه ما ينافي ذلك بل مقابله بما سبق مع ظهور منافاته له قرينة واضحة على ارادة ذلك وهذا يدفع اعتراض الشارح المحقق عليه ثم رأيت شيخنا الشهاب دفع اعتراضه بنحو ذلك حيث قال في قوله وكأنه سري الى ذهن المصنف الخ قد يقال ان المصنف فهم كلام الآمدي على ما أراد لكنه اختار خلاف ما عليه الأكثرين ما عليه الأكثر انتهى وان أراد اعتراض هذا القول في نفسه مع الاعتراف ببرائة المصنف من الدخول في عهده بغير مجرد حكايته فالامر حينئذ لكتفه خالف الادب الواجب على مثله في التعبير حيث أخبر بالاطلاق عن قول المصنف وكان الصواب في التعبير ان يعبر بنحو قوله وما حكاه المصنف عن الأكثر أو القول الذي حكاه عن الأكثر باطل بل التعبير بذلك أيضا مخالف للادب الواجب على مثله فان اعتراض قول أكثر أهل الأصول بأنه باطل انما يسوغ لأئمة الفن وأهله كالقاضي الباقلاني وامام الحرمين دون غيرهم من غايتهم التعلق بنقل بعض كلماتهم والتشبه ببعض آثار اديالهم وان سبقهم غيرهم الى نحو ذلك عن فهم أهلية ذلك لان التشبه في أمثال ذلك مما لا يليق على ان لقائل ان يمنع ما استند اليه في بطلانه بان اللزوم هنا بمعنى التبعية كما تقدم ورفع المتبوع يستلزم رفع التابع فان قيل انما يستلزم رفعه من حيث انه تابع لا مطلقا فانما المأخوذ من طريق ثبوت هذا التابع في التبعية اذ الفرض انه لم يثبت بطريق آخر كان ارتفاعه موجبا لارتفاعه مطلقا لانه اذا ارتفع من حيث التبعية فلا طريق آخر لإثباته فجزمه بالاطلاق ليس في محله * وأما اعتراضه الثالث فهو عجيب لانه قد سبق في المتن أن الجواز الباقي بمعنى عدم الحرج لا بمعنى الإباحة والجواز بمعنى عدم الحرج حكم شرعي يجامع الوجوب ويصح كونه تابعا فكان الكوراني نسي ما تقدم في المتن وتوهم ان الجواز الباقي هو الإباحة وهي لا تجامع الوجوب فاجاب بما لا يصح الجواب به والحق ان هذا المنقول عن بعض الشراح مما لا باس به وان ما توهمه الكوراني لا يدفعه وقد ظهر مما قررناه ما يتوجه على توجيهات الأقوال المذكورة الا ترى ان قوله لما فاقه ذلك اللزوم بينهما يتوجه عليه اننا لانسلم ان هذا اللزوم ما حقيقيا فلا ارتباط بينهما علقا حتى يمنع رفع أحدهما دون الآخر ولو سلم فلما نافي للزوم انما هو نسخ اللازم دون الملزوم لتضمنه وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال بخلاف العكس اذ لا يمنع وجود اللازم بدون الملزوم ولهذا قال شيخنا الشهاب في قوله لان الفعوى لازم لأصله يجاب عنه بأنه لازم في الدلالة لا في الوجود اهـ (قوله بناء على أنه قياس) أي لمحل الفعوى على محل المنطوق وتقدم ذلك في بحث المفهوم (قوله وقيل لا يستلزم واحد منهما الاخر) هذا ما صححه المصنف وقوله وقيل نسخ الفعوى لا يستلزم الخ هذا على القول الرابع الذي قال انه يؤخذ مما سياتي وقوله وقيل نسخ الاصل لا يستلزم الخ هذا على ما اختاره ابن الحاجب وقوله وقد اقتصر ابن الحاجب الخ قال شيخنا الشهاب ظاهر هذا ان ابن الحاجب لم يحك الثالث وان اختاره انتهى وقوله الجواز من الاول أي من جملة الاول وقوله المقيد نعت لما خذ الاول (قوله لا الاصل دونها) أقول لا ينبغي اشكال هذا على ما ذكره قبل من جواز نسخ الاصل دون الفعوى

ويحتاج

مع أن ينسخ وجوب الزكاة في الساقطة ونفيه في المعروفة الدال عليه ما الحديث السابق في المفهوم

ويرجع الامر في المعلقة الى ما كان قبل مما دل عليه الدليل العام بعد الشرع من تحريم للفعل ان كان مضرراً أو باحثة له ان كان منفعة كما يرجع في السائمة الى ما تقدم في مسئلة اذا نسخ الوجوب ١٥٣ بقى الجواز الخ (ولا) يجوز

(النسخ بها) أي بالمخالفة كما قاله ابن السمعاني لضعفها

عن مقاومة النص وقال الشيخ

أبو اسحق الشيرازي الصحيح

الجواز لانها في معنى النطق

(و) يجوز (نسخ الانشاء

ولو كان بلفظ القضاء)

وخالف بعضهم فيه لقوله

ان القضاء انما يستعمل فيما

لا يتغير فهو وصي وبك

ان لا تعبدوا الاياه أي امر

(أو) بلفظ (الخبر) فهو

والمطلقات يترتب بانفسهن

ثلاثة قروء أي لا يترتب

وخالف الدقاق نظرا الى اللفظ

(أو) قيد بالتأيد وغيره مثل

صوموا أبدا صوموا حتما

وقيل للمنافاة النسخ للتأيد

والتحميم قلنا لان نسخ ذلك

و يمين بورود النسخ ان

المراد افعلوا الى وجوده كما

يقال لازم غريمك أبدا أي

الى أن يعطى الحق وأشار

المصنف بلوا الى الخلاف الذي

ذكرناه (وكذا الصوم واجب

مستقر أبدا اذا قاله انشاء)

فانه يجوز نسخه (خلافا لابن

الحاجب) في منعه نسخه

دون ما قبله من صوموا أبدا

والفرق بان التأيد فيما قبله

قيد للفعل وفيه قيد للوجوب

والاستقرار لا أثر له ولم يصرح

غيره بما قاله وكأنه فهم من

كلامهم انه ليس من محل

الخلاف وتقييد المصنف له بالانشاء هو مراده وان لم يصرح به لانه منع نسخ الخبر بعد ذلك

ويحتاج الى التسوية بينهما في الجواز أو الامتناع أو الى ابد الفرق واضح بينهما وأما ما وجه به عدم الجواز ههنا من ان المخالفة تابعة في الثبوت لاصلاحها فترتفع بارتفاعه ولا يرتفع هو بارتفاعها ففهمه نظرا ما أولا فلانا منع انها تابعة للاصل في الثبوت بل في الدلالة فقط والدلالة باقية قطعاً فان دلالة اللفظ لا تزول بنسخ حكمه ولو سلم زوال الدلالة فلا يلزم من زوالها زوال المدلول وخصوصا بعد فهمه من الدال وثبوته وأما ثانياً فالنسخ في اللفظ أيضاً تابعة لاصلاحها في الثبوت بمثل الطريق الذي ينتميه تبعية المخالفة لاصلاحها بأن نقول جهة الدلالة على الموافقة ثبوت الوصف الذي رتب عليه الحكم المنطوق الى آخر ما بينه السكال في تقرير ذلك الطريق وأما ما أجاب به أعني السكال عن قول مقابل الاظهر وتبعيته الى من حيث دلالة اللفظ عليها مع أي ودلالة اللفظ على حكم المنطوق لم ترتفع وان ارتفع الحكم لدليل منفصل من انه اذا ارتفع تعلق حكم المنطوق سقط اعتبار دلالة اللفظ عليه فسقط ما يترتب على اعتبارها من فهم الحكم فيرد عليه انا لانسخ سقط اعتبار الدلالة بل يجوز أن تكون معتبرة وقائدة اعتبارها افادة حكم المفهوم سائما سقط اعتبارها لكن ذلك لا يضرنا لان الذي قلناه هو التبعية في الدلالة لا في اعتبارها ولا يلزم من سقوط اعتبار الدلالة سقوط نفسها وفهم الحكم فترتب على نفسها لا على اعتبارها فليست امل وغاية ما يظهر الآن التحمل به في دفع الاشكال الفرق بان الفعوى أقوى لانا ان قلنا انها منطوق وهو أحد القولين فظاهر لانها حينئذ مدلول مطابق ولا تبعية لها الشيء وان قلنا انها قياسية وهو القول الآخر فلانه يكفي في الدلالة على الاقوية انه قيل بانها منطوق دون المخالفة ولانها مفهومة من العلة لا من مجرد الاصل فاهما من الاستقلال ما ليس للمخالفة فياز نسخ الاصل دونها وان لم يجوز نسخ أصل المخالفة دونها ومع ذلك فالوجه التسوية بين الفعوى والمخالفة كما ان الوجه جواز النسخ بالمخالفة وفاقا لما صححه الشيخ أبو اسحق فليتم تأمل ثم رأيت شيخنا الشهاب لم يرد ههنا على قوله انظر ما الفرق بينهما وبين ما تقدم في الموافقة (قوله ويرجع الامر) أي بعد نسخ الدليل الخاص (قوله للفعل) والفعل هنا اخرج الزكاة (قوله ويتبين بورود النسخ ان المراد افعلوا الى وجوده) ان قلت يرد عليه ان حمل صوموا أبدا مشلا على ان معناه صوموا الى ورود النسخ خلاف الظاهر فلا بد له من قرينة فلا يفيد ذلك شي في دفع المناقاة قلنا بل يفيد اذا حمله هذا المعنى يمنع المناقاة والقرينة ظهور ان التكليف الى مشيئة الشارع وان له رفعه متى أراد حيث ثبت امكان رفعه على انه لا حاجة هنا الى قرينة لان المكلف مطالب بالمكلف به مطلقا الى أن يعلم سقوطه عنه (قوله واجب مستقر) قال شيخنا الشهاب قضية التعليل الاتي عدم اشتراط الجمع بينهما انتهى أي فتاوى مخالفة ابن الحاجب مع أحدهما فقط (قوله اذا قاله انشاء) احتراز عما اذا قاله اخبارا المناسبات في نسخ الخبر (قوله والفرق بان التأيد فيما قبله قيد للفعل) ان قلت بل هو قيد للوجوب كما اتعاه من خالف الجمهور ووجهه بعضهم بان الايجاب معنى زائد في الكلام فيجب رجوع القيد له فيبدأ بالوجوب ويتبعه تأيد الفعل وحينئذ يمنع النسخ للتناقض قلت لانسخ لزوم رجوع القيد للمعنى الزائد بل قد يرجع للاصل كما هو مقرر في محله وحينئذ فلا يلزم تأيد الوجوب ولا كون الكلام ناصفا بل محتملا أو ظاهرا فلا يمنع النسخ لعدم التناقض (قوله لا أثر له) قال شيخنا الشهاب قد يتأزع

الخلاف وتقييد المصنف له بالانشاء هو مراده وان لم يصرح به لانه منع نسخ الخبر بعد ذلك

(و) يجوز نسخ (ايجاب الاخبار) بشئ (ايجاب الاخبار بنقيضه) كان يوجب الاخبار بقيام زيد ثم بعدم قيامه قبل الاخبار بقيامه لجواز أن يتغير حاله من القيام الى عدمه ١٥٤ فان كان الخبر به مما لا يتغير كحدوث العالم فذهبت المعتزلة ما ذكر فيه لانه تكليف

بالكذب فيمنزله الباري عنه قلنا قد يدعى الى الكذب غرض صحيح فلا يكون التكليف به نقصا وقد ذكر الفقهاء أما كن يجب فيها الكذب منها اذا طال به ظالم بالوديعة أو بمظلم خباها وجب عليه انكار ذلك وجازله الخلف عليه واذا أكره على الكذب وجب (لا) نسخ (الخبر) أي مدلوله فلا يجوز ان كان مما يتغير لانه يوهم الكذب أي يوقعه في الوهم أي الذهن حيث يخبر بالشئ ثم بنقيضه وذلك محال على الله تعالى (وقيل) في المتغير يجوز ان كان عن مستقبل (قبل) لجواز المحو لله تعالى فيما يقدره قال الله تعالى يحو الله ما يشاء ويثبت والاخبار يتبعه بخلاف الخبر عن ماض وعلى هذا القول البضاوي وقيل يجوز عن الماضي أيضا لجواز أن يقول الله لبث نوح في قومه ألف سنة ثم يقول لبث ألف سنة الاخمين عاما وعلى هذا القول الامام الرازي والامدي وكأنه سقط من مبيضة المصنف لفظة وقيل بعد يجوز المقيد ما قبلها حينئذ لحكاية (ويجوز النسخ ببدل انقل) وقال بعض المعتزلة لا ادلا

في ذلك ابن الحاجب انتهى وهو عجيب فانه كلام خال عن الفائدة للقطع بان ابن الحاجب يتنازع في ذلك كنه وهو ردليله ولكن لا يضر تنازعه لانه مع كونه قبل اللوجوب والاستمرار لا ينافيه النسخ لما تقدم في المسئلة الاولى (قوله بايجاب الاخبار بنقيضه) خرج مجرد نسخه من غير ايجاب الاخبار بنقيضه كما لو قال أخبروا عن العالم بانه حادث ثم قال لا تخبروا عنه بشئ البتة فلا خلاف في جوازه فتعييد المصنف بما ذكره لمكان الخلاف (قوله لانه تكليف بالكذب فيمنزله الباري عنه) عبارة غير لانه أي الاخبار المذكور كذب والتكليف بالكذب قبيح وهو مبني على قاعدة التحسين والتقبيح وجوب رعاية المصالح في أفعاله تعالى وجب ذلك باطل عندنا (قوله غرض صحيح) قال شيخنا الشهاب أي للمكلف انتهى (قوله وقد ذكر الفقهاء) أما كن) كأنه اراد بالاما كن ما يشمل الاوقات لقوله منها اذا طال به الخ (قوله لانسخ الخبر أي مدلوله) أقول انما قال أي مدلوله لان نفس الخبر الذي هو اللفظ يجوز نسخه وقد تقدم في نحو قوله ويجوز على الصحيح نسخ بعض القرآن تلاوة وحكما أو أحدهما ولان الخبر يطلق بمعنى الاخبار وقد تقدم جواز نسخه في قوله ونسخ الاخبار بايجاب الاخبار بنقيضه ولهذا قال الامدي والنسخ اما أن يكون لنفس الخبر أو مدلوله وغيره فان كان الاول فاما أن تنسخ تلاوته أو تكليفه بان يكون قد كلفنا أن نخبر بشئ فيمنسخ عنا التكليف بذلك الاخبار ثم قال وأما ان كان النسخ لمدلول الخبر وفائدة الخ اه (قوله لانه يوهم الكذب الخ) فيه أمران الاول انه اعترض بان نسخ الامر أيضا يوهم البدء أي الظهور بعباد الخفاء وهو محال على الله تعالى أيضا فلو كان مجرد الايهام ما ذاع لا يمنع النسخ هنا أيضا فان قالوا انتهى الذي ينسخ الامر دال على ان الامر لم يتناول ذلك الوقت قلنا المناسخ أيضا دال على ان الخبر المنسوخ لم يتناول ذلك الصورة والثاني ان شيخنا الشهاب ناقش في التعبير بالايمام حيث قال قوله لانه يوهم الكذب بل بحقيقة ولعل الشارح أشار الى الجواب بقوله أي يوقعه الخ انتهى أي فليس المراد بالايمام مقابل التحقق بل الايقاع في الوهم أي الذهن فيصدق بالتحقق وعلى هذا يخرج الجواب عن الاعتراض الاول لحصول الفرق بين نسخ الامر ونسخ الخبر الذي في الاول هو الايمام المقابل للتحقق والذي في الثاني هو الايمام الجامع للتحقق (قوله وذلك محال على الله تعالى) قال شيخنا الشهاب فوهمه كذلك انتهى وفيه بحثان الاول ان هذا لا يوافق قوله السابق بل بحقيقة الخ والثاني ان ما ادعاه من استحالة الموهم مما قد يمنع (قوله فيما يقدره) قال شيخنا الشهاب تقديره معنويا لا تجرييا والتقدير تعلق القدرة بالقدرة وتارة في الازل وتارة فيما لا يزال اه (قوله ثم يقول لبث ألف سنة الاخمين عاما) قال شيخنا الشهاب هذا القول تخصيص (قوله ويجوز النسخ ببدل) قال شيخنا الشهاب يعني الى أو الملائسة (قوله من سهل) قال شيخنا الشهاب هذا لا ينافي ما اقتضاه المتن من الوصف بالثقل أي لان الثقل سهل بالنسبة للثقل (قوله قلنا لانسلم ذلك) قال شيخنا الشهاب أي لان من فوائده كثرة الثواب (قوله قلنا لانسلم ذلك) قال شيخنا الشهاب أي لحصول الراحة من التكليف اه أي والكلام بعد تسليم رعاية المصلحة كما علم مما قبله (قوله وقيل وقع كفسخ وجوب تقديم الصدقة على مناجاة النبي صلى الله عليه وسلم اذا ناجيته الرسول الخ) اذ لا بد للوجوب (أقول) فيه أمران الاول انه ظاهر أو صريح في ان البدل الذي لم

مصلحة في الاتقال من سهل الى عسر قلنا لانسلم ذلك بعد تسليم رعاية المصلحة وقد وقع كفسخ الخبر بين صوم رمضان والقديبة بتعين الصوم قال تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية الى آخره (و) يجوز النسخ (بلا بدل) وقال بعض المعتزلة لا ادلا يقع

يقع النسخ الاية وفاقا للشافعي لا يكفي فيه ما هو مقتضى الدليل العام ألا ترى الى قوله في تتمه هذا
القبيل فيرجع الامر الخ ثم قوله قلنا الخ فانه صريح في اعتراف هذا القائل مع قوله بوقوعه بلا
بدل بان الامر يرجع الى مقتضى الدليل العام وان ذلك مقتضى ليس من البديل المراد هنا
والا كان مناقضا لقوله بالوقوع وفي اعتراف القول الاول بان هذا ليس من البديل ولهذا لم يجب
المسارح عن احتجاج ذلك القبيل بالآية المذكورة بان مقتضى الدليل العام بدل بل عدل الى
الجواب بمنع انه لا بدل للوجوب بل بدله الجواز الصادق بما ذكر وحاصله انه لا بد في البديل الذي
قلنا لا يقع النسخ بدونه من كونه مستقدا من النسخ نصا او اقتضاء والآية من قبيل الثاني فان
قضية رفع الوجوب بقاء الجواز كما تقدم بيانه أوائل الكتاب في مسألة اذا نسخ الوجوب بقي
الجواز بمعنى عدم الحرج بخلاف ما دل عليه الدليل العام اذ ليس مفادا من النسخ لانصا ولا
اقتضاء بل هو امر منفصل عنه رأسا ووجه تقييد البديل بما ذكر ظاهر فانه لا يفهم من عدم
وقوع النسخ الا ببدل الا انه لا يقع الا معه ثبات بدل ولو اقتضاء بخلاف ما اذا خلا عن ذلك
رأسا فانه لا يقال ان النسخ يبدل وان ثبت حكم مقتضى الدليل العام فتمام ذلك فانه قد يلبس
مراد السارح بعدم احسان التأمل ثم ان هذا الذي أخذناه من كلام السارح لا ينافي تقرير
الزركشي اهـ هذه المسئلة مع التامل الصحيح وان كان يتوهم منافاته له يادى النظر فاعلمك
بالتامل والناس ان قضية هذا الذي قرأناه ان النسخ لو لم يقد البديل نصا او اقتضاء كما تقر ويكون
محل الخلاف حتى يكون ممنوعا عند المخالف وهو ذلك البعض من المعتزلة وان ثبت حكم آخر
بمقتضى الدليل العام لكن ما نقله المصنف في شرح المنهاج عن القاضي حيث قال واستدل
القاضي في مختصره القريب على تجويز نسخ الشيء لا الى بدل بان يجوز ارتفاع التكليف عن
المخاطبين بجملة فلان يجوز ارتفاع عبارة بعينها لا الى بدل أولى قال والمخالفون في ذلك وهم
المعتزلة لا يجوزون ارتفاع التكليف فلهذا خالفونا في هذه المسئلة فهذه احوال الخلاف في
هذه المسئلة انتهى قد يقتضى خلاف ذلك لانه حيث ثبت حكم مقتضى الدليل العام لم يلزم
ارتفاع التكليف فليتأمل (قوله اذا ناجيتم الرسول) أى الثابت بقوله تعالى اذا ناجيتم الخ
كذا قاله شيخنا الشهاب وله بيان للمعنى دون تقدير الاعراب (قوله الصادق هنا بالاباحة
والاستحباب) قال شيخنا الشهاب أى وأما غيرهما فقد يصدق بالوجوب اهـ (أقول) لا يخفى ان
الجواز الذي هو بدل الوجوب لا يتصور ان يصدق بالوجوب فكان مراد الشيخ ان الجواز الذي
لا يكون بدل الوجوب قد يصدق بالوجوب اذ ليتأمل ومن فوائده هنا مع قطع النظر عن ذلك
ان الجواز الذي بدل الوجوب قد ينحصر في احد الامرين لقيام مانع من الآخر فليتأمل (قوله
واقع عند كل المسلمين) لا يخفى ان وقوعه في الجملة قد علم مما سبق كقوله والحق لم يقع الا بالتواتر
لكن الغرض هنا بيان كون وقوعه عند كل المسلمين ومخالفه غيرهم فيه والدليل على وقوعه
علم من مواضع تقدمت في الشرح (قوله وخالفت اليهود الخ) اعلم ان النسخ غير البداء لان
النسخ كما تقدم هو رفع الحكم على وجه مخصوص والبداء هو الظهور بعد الخفاء ومنه بدا
لنا الامر القلاني وبد الناس ورا البلاد أى ظهر لنا بعد خفاءه وغيره مستلزم له لانه يجوز ان يكون
فعل المأمور به مصلحة في وقت ومفسدة في وقت آخر فيحسن الامر به في وقت والنهي عنه في

مصلحة في ذلك قلنا لا نسلم
ذلك (لكن لم يقع وفاقا
لشافعي) رضى الله عنه
وقيل وقع كنسخ وجوب
تقديم الصدقة على مناجاة
النبي صلى الله عليه وسلم اذا
ناجيتم الرسول الى آخره اذ
لا بدل لوجوبه فيرجع الامر
الى ما كان قبله مما دل عليه
الدليل العام من تحريم
الفعل ان كان مضره
أو اباحته ان كان منفعه
قلنا لا نسلم انه لا بدل للوجوب
بل بدله الجواز الصادق هنا
بالاباحة والاستحباب
(مسئلة النسخ واقع عند
كل المسلمين) وخالفت
اليهود غير العيسوية

وقت آخر ولا يستنكر ذلك فان كثرة الافعال العادية كذلك ألا ترى ان الكل والمترى حالة
الجوع والعطش مصلحة وحالة عدمهما مفسدة فلا يلزم من نسخ ما كان مطلوبا فاعله أن يكون
ذلك اظهورة مفسدة فيه كانت خفية بل قد يحسن الامر بالشئ ثم يحسن النهي عنه قبل التمكن
من فعله لان المصلحة هو الامر به أولا ثم النهي عنه ثانيا ولما قوتهم اليهود والروافض استلزام
النسخ للبداء منعت اليهود النسخ لاستلزامه البداء المحال على الله تعالى لاستلزامه الجهل
المحال عليه تعالى وجوزوا الروافض لتجويرهم البداء على الله تعالى عما يقول الظالمون عاقوا
كثيرا قال الهندي فكل من المذهبين وان كان كفرا اذا الاول يقتضي عدم نبوة نبينا عليه الصلاة
والسلام والثاني يقتضي جواز الجهل على الله تعالى وكونه محلا للحوادث لكن الثاني كفر
صريح لا يمكن أن يحمل على وجه لا يلزم منه الكفر بخلاف الاول يمكن حمله على ذلك بان يقال
ليس من ضرورة القول بنبوته عليه الصلاة والسلام صحة النسخ لجواز أن يقال ان شرع من
قبله كان مغيا الى ظهوره عليه الصلاة والسلام (قول بعضهم في الجواز وبعضهم في الوقوع)
قد بسط القوم الاحتجاج عليهم مع بيان حججهم ورددها ويكفي في ذلك ما تقدم من بيان وقوعه
في القرآن وغيره (قوله فقبل خالف) فان قيل المخالفة في الوجود لا يدل عليها تسميته تخصيصا
لتميز التسمية المضافة اليه الاعتراف بالوجود فلا وجه للتمايز في عبارة المصنف فلما يمكن أن
يوجه بان العدول عن تسميته المشهورة الى تسميته باسم موهوع في الاصطلاح لا يقابله وهو افظ
التخصيص المشهور ذلك العدول بارادة ذلك المقابل قد يدل على تلك المخالفة ولا ينافي ذلك رجوع
ضمير سماء للنسخ لاحتمال ان المعنى انه سمي مانهي فمن انه نسخ تخصيصا بناء على اعتقاده انقضاء
حقيقة النسخ عنه لما منع عند من ثبوتها كانه صريح بانه مغيا فاشار بالقاء الى ان منشا ذلك
القبيل هذا العدول ولعل الشارح قصد الاشارة الى ذلك بقوله حيث لم يذكره باسمه المشهور فان
المبادر من هذه العبارة بيان منشا دعوى هذا القبيل المخالفة في الوجود كما لا يخفى على ان كون
القاء للتفريع غير متعين لجواز كونه مجردا لطاف (قوله فالتلف الذي حكاه الامدي وغيره
عنه من تقيمه وقوعه) تفريع على قوله وسماء أبو مسلم تخصيصا لعل قوله فقبل خالف (قوله
لفظي) لا يقال الخالف الذي هو نفي الوقوع لا يتصور أن يكون لفظيا للقطع بما ينسب نفي الوقوع
للووقوع ومناقضته له لاننا نقول المراد ان ما حكى عنه من نفي الوقوع ينبغي أن يصرف عن ظاهره
بحيث يعود لفظيا الى موافق ما ثبت عنه من تسميته تخصيصا المتضمن ذلك الاعتراف بوجوده
فتأمل (قوله الذي فهمه المصنف عنه) اشارة الى انه لم يصرح بالتسمية بل ذكر ما توخذ منه
(قوله المتضمن لاعتراقه به) فيه بحث لان حقيقة التخصيص ليس رفع والنسخ رفع على الصحيح
فالاعتراف بالاول ليس اعترافا بالثاني الا أن يقال حقيقة التخصيص باعتبار الازمان كما هنا
تجاءع الرفع فتضمن تسميته تخصيصا للاعتراف المذكور منشؤه ارادة التخصيص باعتبار
الازمان مع ملاحظة عدم اليقظة المذكورة قليلا تام والاحسن أن يراد اعترافه بالمعنى العام
وهو انقطاع حكمه وتعلق آخر وهذا المعنى يجتمع معنى النسخ على قولنا لان انقطاع الحكم صادق
بانقطاعه بطريق رفع الثاني اياه ومعنى النسخ الذي ادعينا اعترافه به وهو أن الحكم المنقطع
كان غيا بوجود الثاني وانما كان الاحسن ذلك لانه الذي به ياتى قول الشارح المتضمن

بعضهم في الجواز وبعضهم
في الوقوع واعترف بهما
العيسوية وهم أصحاب أبي
عيسى الاصفهاني المتنفون
ببينة نبينا عليه أفضل
الصلاة والسلام لكن الى
بني اسمعيل خاصة وهم العرب
(وسماه أبو مسلم) الاصفهاني
من المعتزلة (تخصيصا) لانه
قصر للحكم على بعض الازمان
فهو تخصيص في الازمان
كالتخصيص في الأشخاص
(فقبل خالف) في وجوده
حيث لم يذكره باسمه المشهور
(فالتلف) الذي حكاه
الامدي وغيره عنه من تقيمه
وقوعه (لفظي) لما تقدم
من تسميته تخصيصا الذي
فهمه المصنف منه المتضمن
لاعترافه به اذ لا يليق به
انكاره كيف وشريعة نبينا
صلى الله عليه وسلم مخالفة في
كثيرا لشريعة من قبله

لا عترافه به الخ مع قوله تفر بعا على ذلك فهي عنده مغياة الخ ثم قوله وصح انه لم يخالف الخ والا
فلو اريد اعترافه بالنسخ على الوجه الذي قلناه به كيف ياتم ذلك مع قوله فهي عنده مغياة
الخ ومن هنا يظهر أن المراد بوقوع النسخ عند كل المسلمين ان المعنى العام الصادق به
واقع كذلك فليتامل (قوله فهي عنده مغياة الى محي شريعته صلى الله عليه وسلم وكذا
كل منسوخ فيها مغياة عنده في علم الله الخ) فان قلت التقييد بقوله عنده في الموضوعين يقتضي
ان ذلك غير مغياة عند غيره في علم الله الى ما ذكر وليس بظاهر لان كون ما ذكر مغياة في علم الله
الى ما ذكر مما لا ينبغي الاختلاف فيه قلت لعل التقييد فيما ذكر بعنده بالنظر لقوله كما مغياة
في اللفظ فالذي يخصه ان جعل المغياة في العلم كما مغياة في اللفظ حتى جعلها متخصيصا كما أشار
الى ذلك شيخ الاسلام (قوله فنشأ من هنا) أي من كون شريعة من قبله مغياة وكذا
كل منسوخ فيها مغياة (قوله وصح انه لم يخالف في وجوده أحد من المسلمين) أي على الرابع
من ان ابا مسلم لم يخالف في وجوده والافعل مقابلة الذي حكاه المصنف بقوله فقبل خالف لا يصح
ذلك الا ان يكون هذا القيل مؤولا (قوله والختم ان نسخ حكم الاصل لا يبقى معه حكم
الفرع) اقول يشكل عليه جواز نسخ الاصل دون الفعوى كما تقدم بناء على انها قياسية كما نقله
في محبت المفهوم عن الشافعي وغيره ويمكن ان يجاب بان ثبوت الحكم في الفعوى اقوى من
ثبوته هنا بدليل انه قيل انها منطوق ثم رأيتهم تعرضوا للجواب ذلك قال العضد شرح الكلام ابن
الحاجب قالوا اي القائلون بانه يبقى الفرع تابع للدلالة لا الحكم الاصل فلا يلزم من انتفاء
الحكم انتفاء الدلالة ولم يحدث شيء الا انتفاء الحكم والدلالة الثابتة باقية فيبقى حكم الفرع وهو
بمعينه الذي صرحتم اليه في جواز نسخ الاصل دون الفعوى الجواب لان سلم انه لم يحدث شيء
الا انتفاء الحكم بل ثبت انتفاء الحكمة المعبرة شرعا وهو ملزم لا انتفاء الحكم لاستحالة بقاءه
بغير حكمة معتبرة فينتفي الحكم ولا كذلك في المفهوم اذا يلزم من انتفاء الحكمة المحرمة
للتأفيف انتفاء الحكمة المحرمة للضرب اذا يلزم من ارتفاع الاقوى ارتفاع الاضعف قال
المولى التفتازاني قوله اذا يلزم من ارتفاع الاقوى كالحكمة المحرمة للتأفيف ارتفاع
الاضعف كالحكمة المحرمة للضرب وذلك ان ما يكون حكمة باعثة على تحريم التأفيف كان
غاية في ايجاب التعظيم والمنع عن الايذاء حتى يستتبع تحريم الضرب والشتم وسائر انواع
الايذاء بخلاف حكمة الضرب فانه لا يكون في تلك الغاية وحاصلة ان العناية والرعاية في تحريم
التأفيف فوقها في تحريم الضرب واخص منها وانتفاء الاعلى والاخص لا يوجب انتفاء الادنى
والاعم وبهذا يظهر فساد ما يقال ان التأفيف اضعف من الضرب فالمناسب ان يقال لا يلزم من
ارتفاع الاضعف ارتفاع الاقوى انتهى (واقول) لقائل ان يقول هذا الفرق لا يجري على
القول بقياسية الفعوى كما تقدم او ائيل الكتاب نقله عن الشافعي وغيره اذ هو على هذا من جملة
الاقيسة فما يقال في بقية الاقيسة يقال فيه اذا فرق بين قياس وقياس في ذلك كما لا يخفى
ولا فيما اذا كان مساويا لان المصنف اراد به مفهوم الموافقة بقسميه الاولى والمساوى كما فسره
به الشارح المحقق وذلك لان واحد من المنطوق والمفهوم حينئذ ليس اولى من الآخر فلا
اضعف واقوى ثم ولا فيما اذا كان الفرع في القياس اولى من الاصل بالحكم اذ يجري حينئذ

فهي عنده مغياة الى محي
شريعته صلى الله عليه وسلم
وكذا كل منسوخ فيها مغياة
عنده في علم الله الى ورود
نامحه كما مغياة في اللفظ فشا
من هنا تسمية النسخ تخصيصا
وصح انه لم يخالف في وجوده
أحد من المسلمين (والختم ان
ان نسخ حكم الاصل لا يبقى
معه حكم الفرع)

فيه ما قالوه في الفجوى ولا يرد الاولان على ابن الحاجب وشراحه لان الفجوى عندهم غير
قياسية كما قرروه في محبت المفهوم وارادوا بها هنا الاولى فقط كما هو ظاهر من كلامهم للواقف
عليه المتامل فيه بخلاف المصنف كما علمت ولم يلم يفتن الكوراني لذلك قلدهم في هذا
الفرق في تقرير كلام المصنف فتامل (قوله لا تنفاه العلة) أى من حيث اعتبارها (قوله لان
القياس مظهر له لا مثبت) يمكن ان يجاب بانه كما انه مظهر للحكم الفرع مظهر لا علة
فيه اذ لولا الاوتباط بينهما ما كان القياس مظهر للحكم الفرع ولا دالا عليه (قوله من التسخيع)
قال شيخنا الشهاب وذلك لان مورد التسخيع حكم الاصل ثم يترتب انتفاء حكم الفرع وان
تقول بل تسلط الناسخ على الحكمين معا ورفعهما معا فلا تسخيع انتهى (قوله فيجوز نسخ كل
الاحكام) فيه امور * الاول انه خرج بنسخ كل الاحكام رفع كل الاحكام بغير نسخ بل باعدام
العقل الذى هو مناط التكليف فهو جائز بلا خلاف كما ان النهى عن معرفته تعالى ممنوع بلا
خلاف الاعلى من يجوز التكليف بالحوال وذلك لان امتثال النهى متوقف على العلم به المستدعى
معرفة الناهى فامثاله يستدعى ما ينافى الامتثال * والثانى انه قد يقال جواز نسخ كل
الاحكام لا يستفاد من قول المصنف وان كل شرعى يقبل التسخيع لان كل المضاف لذكره للعموم
ودلالة العام كلية كما تقدم أى الحكم فيه على كل فرد منه ولا يلزم من جواز نسخ كل فرد في نفسه
جواز نسخ جملة الافراد بل جواز ان يجوز نسخ كل فرد في نفسه اكن يمنع اذا انضم اليه نسخ
البقية ويجاب بان استفادته من كلامه بقرينة المقابلة بقوله ومنع الغزالي الخ لظهوره في انه
اراد بكل شرعى اعم من كل فرد ومن جملة الافراد بل جملة الافراد فرد من افراد كل شرعى أيضا
وفيه نظر لان المقابلة المذكورة غاية ما تفيد ارادة جميع الاحكام التكليفية لتقييد الغزالي
بالتكاليف والاحكام فى كلام الشارح اعم من التكاليف الا أن يقال بكنى كونها قرينة
على ان المصنف لم يرد كل شرعى بشرط انفراد مع شمول الشرعى لغير التكليف أيضا فليتامل
ففيه دقة * والثالث انه قد يدخل فى نسخ كل الاحكام نسخ جميع القرآن ولا ولة ما تقدم من
رجوع نسخ التلاوة الى نسخ الحكم ولا ينافى ذلك ما تقدم من الاجماع على امتناع نسخ كل
القران لانه كما تقدم امتناع شرعى فلا ينافى الجواز العقلي المراد هنا كما هو المتبادر ويدخل فيه
أيضا احكام غير التكليف كالندب والاباحة (قوله جميع التكاليف) اقول يجوز ان يريد
جميع الاحكام ويكون التعبير بالتكاليف للتغليب ويجوز ان يبقى على ظاهره اذ يكتفى فى المنع
عنده دخول المعرفة فى التكاليف فان ذلك هو منشا المذود عنه (قوله على معرفة النسخ
والناسخ) لا يخفى ان معرفة الاول تصويرى (قوله وهى) أى المعرفة أى وجوبها من التكاليف
نظرا لسعد رحمه الله فى وجوب هذه المعرفة قال فان وقوع النسخ وامكان معرفته ومعرفة
الناسخ اعنى الشارع لا تستلزم وجوب المعرفة ليسلزم التكليف أى لانه يكتفى فى ذلك حصول
المعرفة وان لم يجب ليحصل التكليف بها قال اللهم الا ان يقال التسخيع لا يكون الا بدليل شرعى
وهو خطاب يجب فهمه ومعرفة اهـ (قوله لكن بحصولها ينتهى التكليف بها) بمذاين دفع
ما توهم من وجوب معرفة نسخ وجوب معرفة الناسخ والمنسوخ ولم جرا (قوله وهى القصد
بنسخ جميع التكاليف) لا يخفى انه لم يحصل بما ذكر نسخ جميع التكاليف بل ارتفاع لبعض

لا تنفاه العلة التى ثبت بها
بانتفاء حكم الاصل وقالت
المنهية يبقى لان القياس
مظهر له لا مثبت وسلم فى قوله
لا يبقى من التسخيع فى قول
بعضهم نسخ حكم الفرع
(و) المختار (ان كل حكم
شرعى يقبل التسخيع) فيجوز
نسخ كل الاحكام وبعضها
أى بعض كان (ومنع
الغزالي) كاعتزلة (نسخ
جميع التكاليف) لتوقف
العلم بذلك المقصود منه
بتقدير وقوعه على معرفة
النسخ والناسخ وهى من
التكاليف ولا ينافى نسخها
قلنا مسلم ذلك لكن بحصولها
ينتهى التكليف بها فصدق
انه لم يبق تكليف وهو القصد
بنسخ جميع التكاليف

بطريق النسخ وانقطاع البهض بطريق الايمان بالماوربه قال السعد رحمه الله (فان قيل) يصح
 ان جميع التكليفات الموجودة قد نسخت (قلنا) نعم فان تكليف المعرفة أي معرفة النسخ
 ومعرفة الناسخ قد وجد ولم ينسخ (فان قيل) يجوز ان يخبر الشارع بانه ليس مكلفا بشئ أصلا
 (قلنا) يستلزم وجوب معرفة ذلك ويعود الكلام اهـ (قوله فلا نزاع في المعنى) وذلك لان حاصل
 الذي ادعاه الجمهور وجواز ارتفاع جميع التكليفات بعضها بطريق النسخ وبعضها بطريق
 الايمان بالماوربه والغرض الى لا يخالف في ذلك والذي ادعاه الغرض الى انه لا يمكن رفع جميعها
 بطريق النسخ والجمهور لا يخالفون في ذلك (قوله ومنعت المعتزلة نسخ وجوب المعرفة) أي
 معرفة الله قال شيخنا الشهاب يعني العلم بوجوده ووحدانيته واتصافه بصفاته اهـ وعبارة ابن
 الحاجب المختار جواز نسخ وجوب معرفته وتحريم الكفر وغيره أي كالظلم والكذب خلافا
 للمعتزلة وهي فرع التحسين والتقبيح انتهى (قوله لانهم عندهم حسنة لذاتها) قال شيخنا
 الشهاب والحسن لذاته عندهم لا يتغير بخلاف الحسن لوصفه انتهى والتقيد بقوله عندهم فيه
 شئ لا بالوفاقة منهم في الحسن الذاتي وافتقارهم في عدم التغير ككتمانهم فيه كما قال الشارح
 قلنا الحسن الذاتي باطل فتأمل (قوله لا يتغير بتغير الزمان) قال شيخنا الشهاب أي لا يتغير
 حسناتها أي وجوبها هذا مرادهم فيما يظهر اهـ (واقول) لا حاجة لتفسير الحسن بالوجوب فان
 الوجوب عندهم غيره لكنه قد يتبعه ويترب عليه كما هو ظاهر (قوله والمختار ان الناسخ قبل
 تبليغه صلى الله عليه وسلم الامة لا يثبت في حقهم) فيه امران الاول قال شيخ الاسلام قوله
 قبل تبليغه صلى الله عليه وسلم أي للناسخ وبعد بلوغه لجبريل فيصدق ذلك بما قبل بلوغ الناسخ
 له صلى الله عليه وسلم وبما بعد بلوغه وقبل نزوله الى الارض كما في املة الاسراء من رفع فرضية
 خمسين صلاة بخمس ملوات وبما بعد نزوله الى الارض وقبل تبليغه للامة فيجبري الخلاف
 في الجميع وما قيل من ان الحسن في املة الاسراء نسخة للخمسين هو احد الوجهين مع انه ليس
 مما نحن فيه لان ذلك نسخ في حق النبي بلوغه له وكلامنا في النسخ في حق الامة اهـ (واقول) فيه
 امور منها ان ما ذكره من جريان الخلاف فيما قبل بلوغ الناسخ له صلى الله عليه وسلم وبعد بلوغه
 لجبريل يخالفه قول الصفي الهندي في نهايته وهذا الخلاف انما هو بعد وصول الناسخ الى
 النبي فاما قبله فلا وان وصل الى جبريل عليه السلام اهـ وقول الاحكام لانعرف خلافا بين
 لامة في ان الناسخ اذا كان مع جبريل لم ينزل به الى النبي صلى الله عليه وسلم لم يثبت له حكم
 حتى المكلفين بل هو في التكليف بالحكم الاول على ما كانوا عليه قبل القاء الناسخ الى
 بل وانما الخلاف فيما اذا ورد النسخ الى النبي صلى الله عليه وسلم ولم يبلغ الامة اهـ وقول
 انه استدلالا على المختار ايضا لو ثبت حكمه قبل تبليغ الرسول لثبت قبل تبليغ جبريل
 السلام واللازم باطل بالاتفاق بان الملازمة انهم ما واه في وجود الناسخ وعدم علم المكلف
 بوجوده مقتضى حكمه وعدم علم المكلف لا يصلح مانعا فثبت حكمه عملا بالمقتضى السلام
 المعارض انتهى وقول الجمهور القريدين المصنف والخلاف اذا بلغ جبريل عليه الهالة
 الام والقاء الى النبي صلى الله عليه وسلم وهو في الارض ولم يتمكن احد من المكلفين من العلم
 راءه مورد احدها الى آخر ما طال به مما يتبعين الوقوف عليه ولا يوافق هو اطلاق المقابل

فلا نزاع في المعنى (و) منعت
 المعتزلة نسخ وجوب المعرفة
 أي معرفة الله تعالى لانها
 عندهم حسنة لذاتها لا تتغير
 بتغير الزمان فلا يقبل
 حكمها النسخ قلنا الحسن
 الذاتي باطل (والاجماع على
 عدم الوقوع) لما ذكر من
 نسخ جميع التكليفات
 وجوب المعرفة (والمختار
 ان الناسخ قبل تبليغه صلى
 الله عليه وسلم الامة لا يثبت
 في حقهم) لعدم علمهم به

الا ترى ان لا يسع احد ادعوى الاستقرار في الذمة قبل بلوغ الماسخ له صلى الله عليه وسلم * ومنها
 ان ما ذكره في قضية الخمسين ليله الامراء فقد تردد فيه المصنف في الجوهر القوي في كلامه
 عنه والثالثة أي الصورة الثالثة ان يباغ جنس المكلفين ولكن في غير دار التكليف كالسما
 ثم يرفع كفره من صلاة ليله المعراج فانه بلغ النبي صلى الله عليه وسلم ثم رفع فهل يكون
 ناسخا فيه نظر يحتمل أن لا يثبت حكمه اذ لم يتعلق به تكليف قبل ولم يستقر ويحتمل على بعد ان
 يقال بثبوته لانه باغ خير البشر صلى الله عليه وسلم وعاليه يدل كلام ابن السمعاني اذ قال فرض
 الله خمسين صلاة ليله المعراج ثم نسخها قبل أن تعلم به الامة قال ولكن كان الرسول صلى الله
 عليه وسلم قد علم به واعتقد وجوبه فلم يقع النسخ الا بعد علمه واعتقاده فانظر كيف سماه نسخا
 ولو لم يثبت لم يسم. نسوخا انتهى وظاهر هذا السياق ان هذا بالنسبة الى الامة وكلام الكمال
 صريح في حمله على ذلك ويؤخذ من قول المصنف ويحتمل على بعد ان الارجح عنده الاحتمال
 الاول وهو قضية المتن وعلى كل حال فترددهم في هذه المسئلة يدل على امكان النسخ قبل بلوغ
 المنسوخ الى المكلفين اذ لو لم يكن ممكنا ممكن هذا التردد ومنها ان ما ذكره من ثبوت النسخ
 في حقه صلى الله عليه وسلم بلوغ الماسخ له هل هو من قبيل النسخ قبل التمكن لان كونه من
 النسخ بعده خلاف الظاهر من حال الانبياء خصوصا آجلهم صلى الله عليه وسلم في امتثال الامر
 من مبادرتهم الى فعل المأمور به وان كان موسعا والامتناع في السماء والظاهر انه قبل
 التمكن لان الظاهر ان تحيزه كلفه مشروط بدار التكليف وهي الارض وايضا لفعل
 الوجوب كان مشروطا ببيان الكيفية ولم يبين له في السماء وجب هذا يجب عن عدم فعله عشاء
 تلك الليلة وصبح يومها مع ادراكه وقتها في دار التكليف وهي الارض وذلك لان وجوبها
 كان مشروطا ببيان الكيفية ولم يبين في وقتها فلم يجبها أم لا على انه يحتمل ان الوجوب لم يتعلق
 بها مطلقا ولا معلقا على بيان الكيفية بان أوجب الخمس عليه على ان أولها ان ظهوره من هذا
 يظهر سقوط ما يتوهم من ان تاخير البيان عن وقتي العشاء والصبح تاخيره عن وقت الحاجة
 وهو لا يجوز وذلك لانهم لم يجبوا قبل البيان ام لا. مالم يجبوا مطلقا أو لان وجوبها كان
 مشروطا بالبيان ولم يوجد فلا تاخير عن وقت الحاجة فلا حاجة مع عدم الوجوب ولا يرد على
 ذلك ان من ترك الصلاة من المكلفين مع الجهل بكيفية ايلزمه القضاء وذلك لتمكنه من تعلم
 الكيفية باستقرار الشرع فهو مفقود وأيضاً فالوجوب في حقه غير مشروط ببيان الكيفية
 بخلاف ما نحن فيه * ومنها ان ما ذكره كغيره من نسخ الخمسين الى الخمس يحتمل وهو المتبادر ان
 يكون معناه رفع التعاق بالجملة مع اثبات التعاق بينهما فيكون المنسوخ في الحقيقة ماعدا
 الخمس من الخمسين ويحتمل على بعد أن يكون معناه رفع التعاق بجميع الخمسين واثبات تعاق
 جديد بالخمس وهل كانت الخمسون هذه الخمس مكررة عشر مرات او كان ماعدا الخمس من
 الخمسين صلوات أخر مغايرة للخمس فيه نظر ولم يحضر في الآن فيه شيء فلا يرجع * والامر
 الثاني انهم استدلوا على المختار المذكور بادلة منها انه لو ثبت حكم النسخ في حقهم لادى الى
 وجوب وتحريم شيء واحد بعينه في وقت معين في حق شخص واحد وهو محال بيان ذلك
 ان الشارع اذا اوجب على مكلف فعلا معيناً في وقت معين ثم حرمه عليه في ذلك الوقت

بمعينه ولم يبلغه ذلك التحريم فالمكلف حيث لم يعلم بالتحريم يجب عليه الاتيان بالفعل الذي اوجبه
 الشارع عليه حتى لو تركه اثم اجماعا فلو كان حكم الناسخ ثابتا في حقه حرم عليه الاتيان بذلك
 الفعل في ذلك الوقت فيكون الاتيان به في ذلك الوقت واجبا وحراما فيجتمع الوجوب والتحريم
 في فعل واحد من شخص واحد في وقت واحد وذلك محال (فان قلت) هل يجري هذا الدليل في
 النسخ قبل الوقت والتمكن (قلت) يمكن جريانه في الجملة فان قبل الوقت خطابا في الجملة فيلزم
 تعلق خطاب الفعل وخطاب الترك معا حينئذ وقد منع بعضهم مائة - دم انه لو تركه اثم كالموطى
 زوجته بظنهما اجنبية فانه لا ياثم على الوطء بل على الجراحة عليه انتهى أى فالاثم هنا على الجراحة على
 ترك الواجب لا على ترك الواجب ويجب بان ذلك لا يضرك في المطلوب لان الاثم على تلك الجراحة
 ليس الامن آثار وجوب الفعل (وههنا بحثان) * الاول ان اجتماع الوجوب والتحريم كما افاده
 هذا الدليل حاصل له طلب المحال لذاته وهو الجمع بين النقيضين وهو ما فعل الشيء وتركه في وقت
 واحد وقد قدم المصنف جواز التكليف بالمحال مطلقا ولذاته فاختر المصنف المنع هنا بخالف
 ذلك الآن بحسب ما يمنع ان ذلك من التكليف بالمحال الذي اجازته المصنف بل هو من التكليف
 المحال الذي منعه بعض من اجاز التكليف بالمحال وقرق ابن التماسي وغيره بينهم ما بان
 التكليف بالمحال هو ان يكون الخلل راجعا الى المأمور به والتكليف المحال هو ان يكون راجعا
 الى المأمور ~~ب~~ تكليف الغافل وقد صوب المصنف امتناع تكليف الغافل كما تقدم
 فليستأمل * والبحث الثاني اننا لانسلم ما ذكر في هذا الدليل من انه لو ثبت حكم الناسخ في حقهم
 لادى الى ما تقتضيه وانما يلزم ذلك لولزم ثبوته بمعنى الامتثال وهو ممنوع بل وان يكون بمعنى
 الاستقرار كما قاله مقابل المختار فليستأمل (قوله) وقيل يثبت بمعنى الاستقرار في الذمة لا بمعنى
 الامتثال) فيه امور * الاول ان قوله لا بمعنى الامتثال قال شيخنا الشهاب أى طلب الامتثال
 * والثاني ان السيوطي عبر بقوله الجهور على انه لا يثبت في حقه لا بمعنى التأنيم ولا بمعنى
 القضاء لعدم علمه وقيل يثبت بمعنى القضاء كالتأنيم وهذه العبارة لابن دقيق العيد وهي بمعنى
 قول جمع الجوامع الامتثال والاستقرار في الذمة والاولى اوضح وأخصر انتهى * والثالث
 ان ظاهره ان القضاء ثابت بالناسخ وهو خلاف قولهم في القضاء حيث وجب انه بأمر جديد
 الا ان يقول على معنى انه متعلق به على وجه يصلح لان يجب معه القضاء بأمر جديد * والرابع انه
 ينبغي أن يستثنى على هذا القول ما قبل بلوغ الناسخ لصلى الله عليه وسلم وان صح ارادة هذا
 على المختار اذ لا يسع أحدا القول بالاستقرار في الذمة حينئذ كما تقدم * والخامس ان المتبادر
 من التعبير بالاستقرار في الذمة تصوير المسئلة بما اذا اقتضى الناسخ الوجوب لكن ينبغي أن
 يكون هذا على وجه التمثيل حتى يجري المختار ومقابله فيما اذا اقتضى الناسخ غير الوجوب
 أيضا كالتحريم بعد الاباحة فيثبت أثر التحريم في الذمة كالضمان حيث اقتضاء التحريم وان لم
 يثبت الاثم لعدم العلم وكالاباحة بعد التحريم فيسقط الضمان حيث كان المنسوخ تحريم
 الاتلاف والتضمين به وعلى هذا القياس * والسادس انه ينبغي جريان المختار ومقابله في غير
 النسخ كال تخصيص حتى لو نفي الوجوب مثلا عن كل واحد من جماعة وأريد تخصيصهم بغير قيد
 لم يثبت التخصيص قبل بلوغ المخصص على المختار ويثبت على مقابله بمعنى الاستقرار في الذمة

(وقيل يثبت بمعنى الاستقرار
 في الذمة لا بمعنى الامتثال)

فوجب القضاء فليست (قوله كما في النائم) قال شيخنا الشهاب فيه نظر لانه غير مخاطب
 ووجوب القضاء بامر جديد انتهى (وأقول) أما أولا فيجوز ان يكون التنظير بالنائم من حيث
 الاستقرار في الجملة وان اختلفا من وجه آخر وأما ثانيا فليس في كلام المصنف تحقق المخاطبة
 هنا على مقابل المختار وقد جوزنا ان يكون القضاء هنا بامر جديد كما تقدم (قوله ومن لم يبلغه
 ممن تمكن من علمه) فان قلت يلزم على هذا تحقق المحذور السابق في دليل المسئلة فيما اذا نسخ
 الوجوب الى التحريم لانه يلزمه الاتيان بالفعل وياثم بتركه لدم علمه بارتقاع الوجوب بلهله
 بالناسخ ويحرم الفعل لثبوت النسخ في حقه فيكون الفعل واجبا حراما في وقت واحد في حق
 شخص واحد فيجتمع وجوب الشيء الواحد وحرمة في وقت واحد بالنسبة لشخص واحد
 وهو محال قلت لان نسخ حرمة الفعل مع جهله بالناسخ وان قصر في معرفته غاية الامر انه ياتم
 بالتقصير فلا يوصف الفعل في حقه الا بالوجوب وان اثم بتقصيره فليست (قوله اما الزيادة
 على النص) أي على المنصوص عليه أو على مدلول النص فليست بنسخ أي رفع للحكم المزيد
 عليه وفيه أمران الاول قال الكوراني ثم التحقيق في هذا المقام ان العلة لكونه نسخا لما
 كان رفع الحكم الشرعي فالحكم بان الزيادة مطابقة عند الشافعية ليست بنسخ غير مستقيم
 لان الشافعي لما قال ان مفهوم المخالفة حجة ونفي الزكاة عن المعلوفة فلوجاء نص بوجوب الزكاة
 على المعلوفة كان نسخا لذلك الوجوب قطعا والزيادة على الركعتين في صلاة الفجر لما كانت
 محرمة فلوجاء نص بزيادة ركعة أخرى فيها كانت نسخا لتلك الحرمة وهي حكم شرعي قطعا هذا
 حكم الزيادة وأما النقص في العبادة مثل اسقاط ركعة من الفجر حكم المصنف بان الخلاف فيه
 كالخلاف في الزيادة يريد أن الصحيح انه ليس بنسخ وقد علمت الحق هناك وهنا أيضا لذلك الآن في
 النقصان لم يرتفع حكم شرعي ليكون نسخا (فان قلت) اذا نسخ الركعتان من الظهر مثلا يحرم
 فعلهما ما فقد ارتفع الوجوب الى الحرمة فيكون نسخا (قلت) نسخ وان كان للجزء وهما الركعتان
 اللتان نقصتا الباقيتان فان وجوبهما هو الوجوب الثابت بالدليل الاول انتهى (وأقول)
 ينبغي أن يعلم ان محل النزاع ان الزيادة هل هي ناسخة للمزيد عليه وان النقص هل هو ناسخ
 للمنقوص منه لا في ان واحدا منهما هل هو ناسخ على الاطلاق أولا وهذا قيد الشارح المحقق
 قول المصنف فليست بنسخ بقوله للمزيد عليه وقال في شرح قوله وكذا الخلاف في نقص جزء
 العبادة أو شرطها هل هو نسخ لها بقوله لها ثم قال والجوهر من الشافعية لا والنسخ للجزء
 أو الشرط فقط وقال المصنف في شرح المختصر كما في الجوهر الفريد عنه بعد ان قرر كلام ابن
 الحاجب مانعه ولي وراء هذا التقرير كلام آخر فاقول وبالله التوفيق قواني الزيادة هل هي
 نسخ ليس معناها الا انها هل هي نسخ للمزيد عليه نفسه فلا يتجه حينئذ قول من يقول ان رفعت
 حكما شرعيا كانت نسخا أي كما اختاره ابن الحاجب وغيره لانه ليس كلامنا في انها هل هي نسخ
 من حيث هي أولا انما كلامنا في نسخ خاص فهل هي نسخ للمزيد عليه أم لا والمزيد عليه حكم
 شرعي بلا نظر فهل الزيادة رافعة له فيكون منسوخا أولا هذا حرف المسئلة ولكنهم توسعوا
 في الكلام فذكروا ما اذا رفعت المزيد عليه وما اذا رفعت غيره فاعرف ذلك انتهى ثم قال
 صاحب الجوهر في تقرير كلام ابن الحاجب ولو زيد ركعة في الصحيح فنسخ التحريم الزيادة على

كما في النائم وقت الصلاة
 وبعد التبليغ ثبت في حق
 من بلغه ومن لم يبلغه ممن
 تمكن من علمه فان لم يتمكن
 فعلى الخلاف (أما الزيادة
 على النص) كزيادة ركعة
 أو ركوع أو صفة في رتبة
 الكفارة كالإيمان
 أو جلدات في جلد حية
 (فليست بنسخ) للمزيد
 عليه (خلاف للحنفية) في
 قولهم انه نسخ (ومثاره)
 أي المثل الذي تار منه
 الخلاف ما يقال (هل
 رفعت) أي الزيادة حكما
 شرعيا فعندنا لا فليست
 بنسخ

الر كعتين ثم وجوبها وذلك التحريم - حكم شرعي وقد ارتفع بالوجوب وخالف أبو الحسين
 البصري في ذلك ورد الآمدى رحمه الله هذا الدليل بأنه انما يصح لو كان الامر بالر كعتين
 مقتضيا للنهي عن الزيادة عليه ما وليس كذلك بل أمكن أن يكون مستفاد من دليل آخر فزيادة
 ركعة لا تكون ناشئة عن الزيادة عليه فان الكلام في ان الزيادة هل هي نسخ للمزيد لا في كونها
 نسخا لامر آخر كما نهى عليه فيما مضى انتهى ثم قال والتغريب اذا زيد على الحد كذلك
 فعند المصنف انه نسخ لتحريمه لانه ثبت تحريمه بدليل شرعي فيكون الايجاب رافعا لما ثبت بدليل
 شرعي وهو النسخ انتهى وقال عقبه ولقائل أن يقول ليس كلامنا الا انه هل هو نسخ للمزيد
 عليه الذي هو الجملات لا غيره ثم لانسلم ان التغريب كان حراما بالشرع انتهى اسكن قوله
 لانسلم ان التغريب كان حراما بالشرع يرد عليه ما بينه السكال وغيره من ان عمومات تحريم
 الاذى فحو لا ضرر ولا ضرر ارتبعت حرمة ونحوه بالشرع واذا علمت ذلك علمت سقوط اعتراض
 السكورياني بقوله ثم التحقيق في هذا المقام ان العلة لكونه نسخا لما كان رفع الحكم الشرعي
 الى قوله وهي حكم شرعي قطعا وانه لا منشأ له الا عدم تحرير محل الخلاف مع الاعتراض باطلاق
 بعضهم ووجه سقوطه اما الثاني فلما تقدم عن صاحب الجوهر في هذا المثال بعينه وأما الاول
 فلان النص بوجوب الزكاة في المعلوفة لا حاجة بل لا وجه لجعله من قبيل الزيادة على النص بل
 هو من قبيل ما يعارض النص وينافيه لان عدم وجوب الزكاة في المعلوفة أفاده النص الاول
 وان كان بطريق المفهوم فاذا جاء نص بوجوب الزكاة فيها كان منافي او رافعا له وليس زائدا
 عليه ولو كان هذا من قبيل الزيادة على النص كان قول المصنف هنا انما ليست بنسخ منقضا
 لما تقدمه من جواز نسخ المخالفة مع انه ليس كذلك قطعا وكانه اعتبر بما اقتضاه كلام نحو ابن
 الحاجب من ان هذا ايضا من محل الخلاف بين الشافعية والحنفية وأما قوله الا ان في
 النقصان لم يرتفع حكم شرعي فيرد عليه انه ممنوع بل رفع فيه حكم شرعي وهو حرمة الاقتصار
 على البعض نظير ما اعترف به في جانب الزيادة فلم يسلم له الفرق بينهما ووجه هذا يظهر ان ما ذكره
 من السؤال والجواب لا يجدي شيئا لانه فرضه في الساقط ويبقى الكلام في الباقي فانه كان يحرم
 الاقتصار عليه وقد صار جازا لا اقتصار عليه فتفرقه بين الزيادة والنقصان غير تمام فليست
 (فان قلت) ما بينت انه محل النزاع بخالفة قول الشارح في تقرير قول الحنفية وعندهم نعم نظرا
 الى ان الامر بما دونها اقتضى تركها فهي رافعة لذلك المقتضى فانه صريح في ان المرفوع
 ترك الزيادة فالمنسوخ ترك الزيادة لا المزيد عليه كما ادعيت انه محل النزاع ويقوى ذلك قول
 الشارح عقب قول المصنف للحنفية في قولهم انها نسخ ولم يقل انما نسخ للمزيد عليه (قلت) لا تلزم
 المخالفة لانه يجوز أن يكون المراد بيان رفعها للمزيد عليه بيان رفعها الترك الزيادة لانها اذا
 رفعت ذلك الترك رفعت المزيد عليه مما لا وجوب ركعتين معناه عندهم وجوب ركعتين فقط
 فاذا وجب ثلاث كان وجوب الثلاثة رافعا لتركها فيكون رافعا لوجوب ركعتين فقط والامر
 الثاني ان السكال قال تضمن كلام المختصر ان الزيادة التي ترفع مفهوم المخالفة تنسخ عند
 الحنفية وهو غلط لان الحنفية يتقون مفهوم المخالفة فلا يتصور منهم القول بان رفعه نسخ لان
 النسخ فرع ثبوت المنسوخ ولذا حذفه المصنف في المتن واعتذر اذ التلويح والحواشي بان

سكوت المختصر عن استثناء ذلك لظهوره ايشار الاختصاص اذ اظهر ان انتهى وقد صرح
بالاستثناء صدر الشريعة في تنقيحه فقال وذكر وانها أي الزيادة على النص اما بزيادة جزء
زيادة ركعة مثلا على ركعتين أو شرط كالإيمان في الكفارة أو ما يرفع مفهوم المخالفة كما
لوقال في المعروفة زيادة بعد قوله في السائمة زيادة كاهي نسخ عندنا ويجب استثناء الثابت
اذ لا نقول بالمفهوم انتهى وعبارة التلويح وأنت خبر بأن لا مؤاخذه في ذلك على ابن
الحاجب لما علم من عادته في الاختصاص بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى انتهى
ولا يخفى ان الاعتذار عن هذا الامام بما ذكر ان صح أولى من تغليظه لكن يرد هذا الاعتذار
من أصله ان عبارة المختصر وهي مانعه وأما زيادة جزء مثلا شرط أو زيادة برفع
مفهوم المخالفة فالشافعية والحنابلة ليس بنسخ والحنفية نسخ انتهى صريحة كما ترى في ان
الزيادة الرافعة لمفهوم المخالفة من محل خلاف الشافعية والحنفية مع عدم صحة ذكرها على
واحد من المذهبين لان الشافعية يجوزون نسخ مفهوم المخالفة كما تقدم قريبا في كلام
المصنف والحنفية لا يثبتون مفهوم المخالفة فإما معنى الاعتذار بالاستثناء وذكورها بالنظر
للاقوال التي حكاه بعد ذلك لا يلتزم مع هذا الصنيع (قوله نظرا الى ان الامر بمادونها
اقتضى تركها فهي رافعة لذلك مقتضى) قال شيخنا الشهاب انظر هل في ذلك أي كون الامر
بمادونها اقتضى تركها قول الحنفية بمفهوم المخالفة فيخالف ما مر من انكارهم له ثم استناد
الاقتضاء الى الامر مجاز وقوله فهي رافعة أي النص المثبت لها رافع وقوله لذلك مقتضى
أي لحكمه انتهى (وأقول) الظاهر ان دلالة الامر بمادونها على تركها عندهم من قبيل
دلالة الالتزام وانهم يدعون ان الامر بركعتين مثلا لا يستلزم الامر بترك الثالثة وعبارة
التوضيح لصدور الشريعة في تقرير دليلهم مانعه وتقريره ان الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم
زيادة الجزء وزيادة الشرط اما زيادة الجزء فانها تكون بثلاثة أمور * الاول بالتخيير في اثنين
بعدهما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد * والثاني
بالتخيير في ثلاثة بعدهما كان الواجب احدى اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك احدى الاثنين
* والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاصل وأما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء
الاصل والكل حكم شرعي مستفاد من النص انتهى والظاهر ان مرادهم استفادته من
النص بطريق اللزوم فوجوب الشيء الواحد يستلزم حرمة تركه وجوب احدى الامرين
يستلزم ترك احدىهما لكن اعمل المراد هنا الاخذ المطلق الشامل لكل منهما ما لظهور ان
وجوب احدى الامرين انما يمنع تركهما جميعا لا ترك احدىهما ووجوب الشيء يستلزم اجزائه
وقد أشار في التلويح الى جواب هذا الدليل حيث قال في قول المنفيع فترفع اجزاء الاصل
مانعه قيل معنى الاجزاء امثال الامر أو الخروج عن العهدة ورفع وجوب القضاء وذلك ليس
بحكم شرعي ولو سلم فالامثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس
بنسخ لانه مستند الى عدم الاصل فالاولى أن يقال انه نسخ لتكريم الزيادة على الركعتين مثلا
وأيا قيل ان التخيير بين الاثنين معناه وجوب احدىهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع هو
عدم قيام غيرهما مقامهما وهو ثابت بحكم النفي الاصل فلا يكون رفعه نسخا انتهى وقوله

وعندهم نعم نظرا الى
ان الامر بمادونها اقتضى
تركها فهي رافعة لذلك
المقتضى قلنا لا نسلم
اقتضاه تركها والمقتضى
لترك غيره وينبوا على ذلك
انه لا يعمل باخبار الآحاد

فالأولى أن يقال أنه نسخ التحريم الزيادة بحجابه بما تقدم من قول الجوهري ورده لا مدى هذا
الدليل بأنه انما يصح لو كان الأمر بالر كعتين مقتضيا للنهي عن الزيادة عليهم وليس كذلك إلى
قوله قلت وهو صحيح الخ وأما قول شيخنا أن اسناد الاقتضاء إلى الأمر مجاز فهو مسلم لو كان
الاقتضاء على ظاهره لم يكن الظاهر أنه هنا معنى الدلالة فلا يجوز في الاسناد (قوله في زيادتها
على القرآن) قال شيخنا الشهاب الظاهر أنهم يقولون أن القرآن قطعي الدلالة كالتنقيح انتهى
(أقول) فاعدهم أن كل ما انتهى عنه الاحتمال الفاشي عن دليل يكون قطعيا بخلاف ما قام فيه
ذلك الاحتمال كما تقدم الكلام على ذلك في مباحث الخصم (قوله على الرجلين والرجل
والمرأتين) قال صدر الشريعة في تنقيحه وقوله فرجل وامرأتان أي فالواجب هذا فيكون
الشاهد واليمين فاسخا اه قال في التلويح فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رافعا لذلك
الوجوب وفيه بحث لأن أصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان
أو فليشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير إقاده الفحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي
صحته الحكم بالشاهد واليمين انتهى وفي الحواشي الحسروية جوابه اناسلما أن أصل
الاستشهاد ليس بواجب لكن المدعى إذا أراد أن يستشهد يجب عليه أن يستشهد رجلين
أو رجلا وامرأتين ولا يجوز له أن يستشهد رجلا ويريد أن يحلف مكان رجل وامرأتين كما أن
أصل النكاح ليس بواجب لكنه إذا أراد النكاح يجب أن يكون عند الشهود انتهى ولقائل
أن يقول فرق بين مسألة النكاح وما نحن فيه فإنه انما يجب أن يكون عند الشهود إذا أريد
وإن لم يكن أصله واجبا لثبوت شرطية الشهادة فيه فلا بد منها وأما الفحصار اثبات الحق
في النوعين المذكورين في الآية فلم يثبت وقد عارض ظاهره صحة حديث الشاهد واليمين
وأمكن الجمع بحمل ما في الآية على الإثبات بمحض الشهادة فينحصر في النوعين حتى لا يكفي
فخو أربع نسوة ولا رجل وامرأة وما في الحديث على خلاف ذلك والجمع بين الأدلة واجب
بقدر الامكان وقد أمكن هنا من غير لزوم النسخ فليتنامل وذكر الكمال جوابا عن المختصر بأن
الآية والحديث لم يتواردا على محل واحد إذا الآية تتضمن الارشاد إلى الاحتياط في
الاستشهاد والحديث في الحكم بالشاهد واليمين والاستشهاد غير الحكم انتهى وفي العبد
سؤالا وجوابا ما شرحه في الحواشي بقوله تقريره أي السؤال هب أن مجرد استشهادوا
شهادتين لم يثبت عدم جواز الحكم بشاهد ويمين لكن مفهوم النص أثبتته حيث حصر اليمين
في النوعين رجلين أو رجلا وامرأتين وأوجب أنه إذا لم يكن رجلا لزم رجل وامرأتان
فدل على أنه لا يمين في شاهد ويمين والا لما كان اللازم عند عدم الرجلين رجلا وامرأتين
وتقرير الجواب أن المختصر طلب الاستشهاد بمعنى أن اللازم رجلان على تقدير الامكان
ورجل وامرأتان على تقدير التعذر فان منع المفهوم كما هو رأي الحنفية فلا نسخ وان سلم
المفهوم فليس لمفهوم قوله تعالى واستشهدوا شهادتين من رجالكم وقوله تعالى فان لم يكونا
رجلين فرجل وامرأتان سوى أن غير هذا الاستشهاد ليس مطلوب بمعنى أن طلب الاستشهاد
لم يتعلق إلا بهذين النوعين وأما أنه لا يصح الحكم بغير النوعين فلا دلالة عليه للنص لا بالنطوق
ولا بالمفهوم انتهى (وأقول) كان يمكن إبدال اللازم في قوله في تقرير الجواب بمعنى أن

في زيادتها على القرآن
زيادة التغريب على الجلاء
الناتجة بحديث الصحيحين
المبكرين **بـ** كرجل مائة
وتغريب عام وزيادة اعتبار
الشاهد واليمين على الرجلين
والرجل والمرأتين الثابتة
بحديث مسلم وأبي داود
وغیره انه صلى الله عليه وسلم
قضى بالشاهد واليمين بناء
على أن المتواتر لا ينسخ
بالأحد

(عود الاقوال المفصلة والفروع المينة) أى التى يثبتها العلماء حاككين ان الزيادة فيها نسخ أو لا منها ما تقدم من زيادة التغريب والشاهد والعين ومن الاقوال المفصلة ان الزيادة ان غيرت الزيد عليه بحيث لو اقتصر عليه وجب استثنائه كزيادة ركعة فى المغرب مثلا فهى نسخ والا كزيادة التغريب فى جاد الزنا فلا ومنها ان الزيادة ان اتصلت بالزيد عليه اتصال اتحاد كزيادة ركعتين فى الصبح فهى نسخ والا كزيادة عشرين جلدة فى حد القذف فلا (وكذا الخلاف فى) نقص (جزء العباداة أو شرطها) كنقص ركعة أو نقص الوضوء هل هو نسخ لها فقبل نعم الى ذلك المناقص لجوازه أو وجوبه بعد تحريره وقال الجمهور من الشافعية لا والنسخ للجزء أو الشرط فقط لانه الذى يترك وقبل نقص الجزء نسخ بخلاف نقص الشرط ولا فرق بين متصله ومنفصله كالاستقبال والوضوء وقبل نقص المنفصل ليس بنسخ اتفاقا

* (خاتمة للنسخ) * (بتعين النسخ) (لشئ) (بناخره) عنه

اللازم بالمطلوب فيقال بمعنى ان المطلوب وما يضعف تمسكهم بالآية ان ما هو ظاهرها من الترتيب غير مراد كما بينه الفقهاء وقروا كفاية الرجل والمرأتين فى المال مع القدرة على الرجلين فليست امل (قوله والى المأخذ المذکور) أى المشار اليه بقوله ومثاله هل رفعت وهذا الظرف متعلق بمنته خبر عن عود أو متعلق بعود والخبر محذوف أى ثابت وقوله المفصلة بصيغة اسم الفاعل وقوله المينة بصيغة اسم المفعول من البيان كما دل عليه قول الشارح التى يثبتها العلماء (قوله وكذا الخلاف) أى ومثل الخلاف فى الزيادة الخلاف فى النقص والكاف سرف والجار والمجرور خبر مقدم أو اسم مضاف لاسم الإشارة فى محل رفع على الخبرية وفى نقص متعلق بالمبتدأ وهو الخلاف (قوله نعم الى ذلك المناقص) أى نعم هو نسخ لها الى ذلك المناقص فالظرف متعلق بنسخ لتضمنه معنى العود ويمكن تعلقه بنعم لتضمنه معنى المحذوف لقيامه مقامه (قوله وقيل نقص الجزء الخ) شروع فى نظير الاقوال المفصلة فى مسئلة الزيادة * (خاتمة للنسخ) * (قوله أى أن يذكرا شئ على خلاف ما ذكره فيه أولا) فيه أمور الاول ان المراد بالخلاف هنا خلاف يقتضى المناقاة حتى يصح النسخ كان يقول فى شئ أنه مباح ثم يقول فيه أنه حرام والافتراق الخلاف لا يقتضى المناقاة المصححة للنسخ فانه يشمل ما لو قال فى شئ أنه جائز ثم قال فيه أنه واجب مثلا فان الوجوب خلاف الجواز مع أنه لا نسخ لا مكان الجمع بينهما لان الجواز يصدق بالوجوب * والثانى ان وجه كون النص على الخلاف طريقا للعلم ان وصفه فى الزمن الثانى بخلاف ما وصف به فى الزمن الاول يستلزم تأخر مشروعية الوصف الثانى عن مشروعية الوصف الاول واللام يصح وصفه به فى الزمن الثانى * والثالث ان المراد النص على خلاف الاول من غير تعرض فى هذا النص للاول فيغير ما قبله من قوله أو قوله كنت نهيتكم عن كذا فافعلوه والافهو مشتعل على النص على خلاف الاول ويجوز جعله شاملا ولا يرد ان شرط عطف العام على الخاص الواو لان عطف هذا ليس على ما قبله بل على قوله الاجماع * والرابع ان تقدير المتن والنص على حكم للشئ بخلاف الحكم الاول له أى الذى وصفه به قبل ذلك (قوله أو قول الراوى هذا سابق) قديفرق بين قبول ذلك وعدم قبول قوله هذا فانسخ كما سيأتى بان هذا أقرب الى التحقيق لان العادة ان دعوى السبق لا تكون عادة الا عن طريق صحيح بخلاف دعوى النسخ يكثر كونها عن اجتهاد واعتقاد قرآن قد تخطئ وقد لا يقول به غير الراوى (قوله قلنا لا يلزم ذلك) قد يجاب بأنه يكفى ان ذلك هو الظاهر والنسخ يكفى فيه الظاهر بدليل النسخ بخبر الواحد الا أن يمنع ان ذلك هو الظاهر (قوله بعد الاخرى) ان قلت من أين يستفاد هذا التقدير قلت من قرينة الحال لان ثبوت احدى الآيتين فى المحصف أمر معلوم بل هو لازم لكل آية فلا فائدة فى مجرد الاخبار بذلك فيه لم قطعاً ان المراد ثبوتها على وجه خاص وهو كونها بعد الاخرى (قوله لما علم انه منسوخ) قد يقال حيث كان الغرض العلم بأنه منسوخ ينبغى أن يكون قوله هذا نسخا لكذا بالنسبة كذا فليست امل

* (الكتاب الثانى فى السنة) *

(قوله وهى أقوال محمد صلى الله عليه وسلم وأفعاله) فيه أمران * الاول ان ظاهره ان مسمى السنة المجموع المتناول لساائر الاقوال والأفعال وغيرهما مما قرروه وهذا نظير ما قدمه من جعل

(وطريق العلم بتأخره
الاجماع) بان يجوهوا على
انه متأخر لما قام عندهم
على تأخره (أو قوله صلى
الله عليه وسلم هذا ناسخ)
لذلك (أو) هذا (بعد ذلك)
أو كنت نهيت عن كذا
فأفعلوه) كحديث مسلم كنت
نهيتكم عن زيارة القبور
فزوروها (أو النص على
خلاف الاول) أى أن يذكر
الشيء على خلاف ما ذكره
فيه أولا (أو قول الراوى
هذا سابق) على ذلك
فيكون ذلك متأخرا (ولا
أثر لموافقة أحد النصين
للأصل) أى البراءة الأصلية
في أن يكون متأخرا عن
المخالف لها خذ فالمن زعم
ذلك نظرا الى أن الأصل
مخالفة الشرع له فيكون
المخالف هو السابق على
الموافق قلنا لا يلزم ذلك
بل هو العكس (وثبت
أحدى الآيتين في المصحف)
بعد الأخرى أى لا أثر له في
تأخر نزولها خلافا لمن زعمه
نظرا الى أن الأصل موافقة
الوضع للنزول قلنا لكنه
غير لازم بل هو المخالفة كما
تقدم في آتى عدة الوفاة
(وتأخر اسلام الراوى)
أى لا أثر له في تأخر مرويه
عمارواه متقدم الاسلام
عليه خلافا لمن زعم ذلك

مسمى القرآن المجموع الشامل لاسائر أجزائه وظاهرنا أيضا كالقرآن تطلق على المفهوم
الكلى الصادق بكل قول أو فعل أو غيره وعبارة التلويح الآتية ظاهرة في هذا ويتبرح الاول
بكونه ظاهرا لعبارة وموافقة لما تقدم في الكتاب وان أمكن الحمل على الثانى يجعل الاضافة
في أقواله وأفعاله للجنس والثانى انه سواء جعلنا مسميها المجموع أو المفهوم الكلى فهو أحد
معانيها اصطلاحا ولها معنى آخر يعلم مما تقدم في المقدمات في تسميم الحكم وقد صرح به
المصنف وغيره هنا قال في شرح المنهاج مانصه السنة في اللغة الطريقة والسيرة وفي الاصطلاح
ما ترجح جانب وجوده على جانب عدمه ترجحا ليس معه المنع من التقيض وتطلق السنة على
ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قول ويسمى الحديث أو فعل أو تقرير أو
واستثناء أو القرآن يقوم مقامه اضافة المتن الاقوال والافعال وأورد الزركشى انه كان ينبغي
زيادة همه عليه الصلاة والسلام وأجاب شيخ الاسلام بدخوله في الافعال أى لانه فعل قلبى
وهذا يقتضى دخول الافعال القلبية كالقصود وأما الاعتقادات والعلوم فليست أفعالا
حقيقية ولكنها قد تعد أفعالا وأجاب العراقي بأن الهمم خفى فلا يطلع عليه الا بقول أو بفعل
فيكون الاستدلال باحدهما فلا يحتاج الى زيادته انتهى وفيه نظرا ما أولا فلا نسلم الحصر في
قوله فلا يطلع عليه الا بقول أو بفعل بل يمكن الاطلاع عليه بقرائن حالية والاستدلال حينئذ
انما هو به واما ثانيا فالاطلاع عليه باحدهما والاستدلال باحدهما لا يمنع كونه من افراد
السنة وصحة الاستدلال به نفسه فينبغى زيادته وأدخل شيخ الاسلام أيضا في الافعال صفاته
وفي صدق الافعال بها كالسنة نظر وزاد بعضهم الاشارة وهى من جملة الافعال فلا ترد فان
قلت كان يمكن الاقتصار على الافعال لشمولها الاقوال لانها أفعال اللسان كما ان الهمم فعل
القلب قلت انما ذكرها للتلايموهم خروجها لعدم تبادرها عرفا من الافعال (فان قلت) نحو الهمم
لا يتبادر أيضا من الافعال (قلت) قد يجعل مقابلة الافعال للاقوال قرينة على ان المراد بها
ما عدا الاقوال فتتناول نحو الهمم (قوله الانبياء معصومون) قال في المواقف وهى أى العصمة
عندنا أى على ما يقتضيه أصلنا من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء أن لا يخلق الله
فيهم ذنبا وعند الحكماء أى بناء على ما ذهبوا اليه من الاقوال بالايجاب واعتبار استعداد القوابل
لملكة تمتنع الفجور الى ان قال وقال قوم تكون أى العصمة خاصة في نفس الشخص أو في بدنه
يتمنع بسببها صدور الذنب عنه ثم أبطل هذا القول بأمور منها ان امتناع صدور الذنب ينافى
التكليف بتركه اذ لا تكليف بما يمتنع لانه ليس مقدورا اذ لا تحت الاختيار مع انعقاد الاجماع
عليه وبذلك يظهر اشكال قول شيخ الاسلام وأحسن ما قيل انها أى العصمة ملكة نفسانية
تمنع صاحبها عن الفجور وذلك لان هذا قول الحكماء مخالف لقولنا البناء على أصولهم لكن جزم
به صاحب الطوالع من غير عزوله الى أحد وله أن يجيب بمنع ان هذا انما ينبغى على أصلهم من
الايجاب والاستعداد بل هو أن يقال انها ملكة ببعض خلق الله تعالى تمتنع بطريق جرى العادة
الفجور بحيث يمتنع عادة وقوع الفجور معها ويوافق ذلك ما سياتى في العدالة من انها ملكة
تمنع عن اقتراف الكبائر وصغائر الخسة والذات المباحة لكن ينشأ من هنا اشكال وذلك
لاتفاقهم على ثبوت العدالة لآحاد الامة وانها لا تختص بالانبياء وحينئذ يلزم ثبوت العصمة

نظرا الى انه الظاهر قلنا
 لكنه على تقدير تسليمه غير
 لازم بل هو العكس (وقوله)
 أي الراوي (هذا ناسخ) أي
 لا أثر لقوله في ثبوت النسخ
 به خلافا لمن زعمه نظرا الى
 أنه لو عدلته ليقول ذلك
 الا اذا ثبت عنده قلنا ثبوته
 عنده يجوز أن يكون
 باجتهاد لا يوافق عليه (لا
 النسخ) أي لا قول الراوي
 هذا النسخ لما علم أنه
 منسوخ ولم نعلم ناسخه فان
 له أثر في تعيين النسخ (خلافا
 لزاعميها) أي زاعمي الآثار
 لما عدا الأخير وقد تقدم
 بيان ذلك كله والله الموفق
 للصواب
 (الكتاب الثاني في السنة *
 وهي أقوال محمد صلى الله
 عليه وسلم وأفعاله) ومنها
 تقريره لانه كف عن الإنكار
 والكف فعل كما تقدم وقد
 تقدم مباحث الأقوال التي
 تشرك السنة فيها الكتاب
 من الأمور والنهي وغيرها
 والكلام هنا في غير ذلك
 ولتوقف حجية السنة على
 عصمة النبي صلى الله عليه
 وسلم يداها ذاكر جميع
 الأنبياء لزيادة الفائدة
 فقال (الأنبياء عليهم الصلاة
 والسلام معصومون)

لا أحاد الأمة عن الكائنات وصغائر الخسرة والذائل المباحة فاما أن يطل تعريف العدالة بما
 سياتي أو تخصيص العصمة بالانبياء اللهم إلا أن يراد بالملكية هنا ما يمنع أبدانهم في العدالة
 إذ قد يحصل في وقت دون آخر كما يفهم من كلامهم وقد يدعى ان العصمة كذلك بدليل اختلافهم
 في حصولها قبل النبوة إلا أن يجاب بإرادة ما يمنع أبدانهم حصوله وقد يرد عليه قضية الملكين إلا
 أن يراد انهما منع أبدانهم ما دامتا حاصله وما صدر عن الملكين انما صدر به بسلبها إذ لا مانع من أن
 الله تعالى يخلق تلك الملكية ثم يسلبها لا يقال إذا جاز سلبها ارتفعت الثقة بصاحبها من نبي أو ملك
 لانا نقول يجوز أن تجري عادته بأنه لا يسلبها إلا مع العلم بذلك فيالم يحصل العلم لا يحصل
 عادة سلبها وفي مسابقة الكمال بن الهمام والعصمة تخصيص القدرة بالطاعة فلا يخلق له قدرة
 المعصية انتهى وفي تحريره وهي أي العصمة عدم قدرة المعصية أو خلق مانع منها غير ملجئ أي
 بل يبقى معه الاختيار انتهى وقول المتأخر يدعي العصمة لا تنزل المحنة قال صاحب الهداية
 معناه انما لا يجبره على الطاعة ولا تجزئه عن المعصية بل هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل
 الخير ويرجعه عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا لا ابتلاء انتهى وقد ذكرنا في شرح
 الحصول التعريف الأول مع بسط استشكله والجواب عنه حيث قال فان قلتم ان معناها أي
 العصمة انهم لا يصدر منهم المعصية فيشكل بكثير من الصبيان الذين بلغوا وما نوا قرب بلوغهم
 من غير أن يعصوا فقد صدق معنى العصمة الذي ذكره في حقهم مع انهم ليسوا معصومين
 وكذلك الصحابة رضوان الله عليهم وكثير لم يصدر منهم الكفر ولا الكبر ولا يسوا معصومين فلا
 يكفي في العصمة ان معناها عدم صدور المعصية بل لا بد من تحرير في هذا المقام وهو اننا نقول
 قاعدة النقائص مستحيلة على الله تعالى والمعاصي مستحيلة على الملائكة والأنبياء عليهم
 الصلاة والسلام وعلى الأمة المجدية بمعنى مجموعها وافراد الأمة كل واحد منهم قد استحتم منه
 صدور المعاصي التي لم تقدر عليه فاشترك الجميع في امتناع صدور النقائص عنهم ويقول أهل
 العرف من العصمة أن لا تجرد كل واحد من هذه المواطن له ضابط * اما تقديس الله تعالى
 وامتناع النقائص عنه فاجتمع فيه أمور * أحدها انه لذاته تعالى وجب ذلك له غير معال بشئ
 * وثانيها انه لما كان كذلك علم الله ذلك فوجب ذلك لاجل العلم ولما علمه أخبر عنه فصار واجبا
 لاجل الخبر * وأما عصمة الملائكة والأنبياء عليهم الصلاة والسلام ومجموع الأمة فلا استحالة
 في حقهم والعصمة من باب واحد وهو ان معناها اخبار الله تعالى النفساني واللساني عن
 جعلهم كذلك واجتمع مع ذلك علم الله تعالى بذلك وإرادته له فتكون العصمة واستحالة المعصية
 عليهم نشأت عن أربعة أمور العلم والخبر النفساني واللساني والإرادة وفي حق الله تعالى عن
 أربعة أمور غير ان الإرادة يستحيل دخولها فيما يتعلق بالمستحيل على الله تعالى لانه مستحيل
 لذاته والإرادة لا تدخل في الامكان ودخلت الإرادة في عصمة الملائكة والأنبياء ومجموع
 الأمة لانه من باب المستحالات عقلا وليس ذلك لذواتهم كما في حق الله تعالى الى أن قال قال
 المازري في شرح البرهان الأنبياء كالشجر يجوز عليهم ما يجوز على البشر الامادات المعجزة على
 نفسيه أو قالوا هم ان هذا لا يجوز علينا فيمتنع حينئذ وأما عصمة الصحابة وأحاد الأمة الذين
 لم يصدر عنهم معاص خاصة وقواهم من العصمة أن لا يجردوه عن ثلثة أمور فقط

العلم والارادة والخبر النفساني لانه من لوازم العلم وهو معنى قول العلماء كل عالم مخبر عن معلومه
وايس في حقهم خبر لسانی أي لم ينزل نص من الله تعالى في ان فلانا لا يصدر عنه كذا من المعاصي
فهم هذا القدر الذي هو الكلام اللسانی امتازت الملائكة والانبیاء عليهم السلام بالصلاة والسلام
ومجموع الامة واما اصل الامتناع فمستترك بل ما من أحد الا وقد عصمه الله من معصية وليس
أحد من خالق الله جميع بين جميع المعاصي بحيث لا تبقى معصية متصورة الا وقد وقع فيها
فيحصل له في عصمة الامور الثلاثة المتقدمة ذكرها فيما رآه الامتناع في حق الله تعالى بانه لذاته
وتعذرا لارادة فيه وتمتاز عصمة الانبياء والملائكة عليهم السلام ومجموع الامة بالخبر
اللسانی ويبقى الخبر النفساني والعلم والارادة مشتركة بين عصمة الملائكة والانبیاء وآحاد الناس
ويكون العلم والخبر النفساني مشتركين للمواطن كلها في الاستحالة على الله تعالى وعلى غيره
فهذا التخصيص هذه العصم والاستحالات وما اشتركت فيه وما امتازت به فحق قلنا الانبياء
معصومون نريد الخبر اللسانی بالنصوص السمعية ومتى قلنا ان فلانا عصم من كذا نريد به معنى
آخروهي الامور الثلاثة المتقدمة ذكرها فهذا التخصيص محل النزاع والتزاع حجة ذاتها هو هل
ورد في الشرائع ما يقتضي ذلك الامتناع عليهم أم لا والاستفتاء بحقق ذلك هذا ما ذكره القرافي
بحروقه ولا يخفى ما فيه فان الفرق بين عصمة الانبياء وعصمة غيرهم من البشر بعد اشتراك
القرينين في عدم صدور الذنب بمجرد ورود الخبر اللسانی في الانبياء وعدم وروده في غيرهم كما هو
حاصل كلامه في غاية البعد والضعف ولما نقل الاصفهاني في شرح المحصول حاصله عن بعضهم
قال ومسايق هذا الكلام ظاهر بان النصوص دالة على العصمة ومعنى العصمة ظاهر ويستحيل
ان يكون المعنى بالعصمة النصوص كذفي النسخة الواقعة لي منه وقد يشكك على هذا
التعريف اعتبار المصنف الملائكة في العدا مع القطع بان العصمة أعلى فكيف تعدم الملائكة
في الادنى ولا تعتبر في الاعلى قلنا مل (قوله لا يصدر عنهم ذنب ولو صغيرة سهوا الخ) فيه أمران
الاول قال في المواقف وشرحه اجمع أهل المال والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد
الكذب فيمدل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبالغونه عن الله تعالى الى
الخلايق وفي جواز صدوره أي صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان
خلاف فتنة الاستاذ أبو اسحق وكثير من الأئمة الاعلام وجوزه القاضي أبو بكر واما سائر
الذنوب يعني به ما سوى الكذب في التبليغ فهو ما كفر او غيره من المعاصي اما الكفر فاجعت
الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك غير ان الازارقة
من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجوز الكفر بل يحكي عنهم
انهم قالوا يجوز لعنه نبي علم الله انه يكفر بعد نبوته وجوز الشيعة اظهاره أي اظهار الكفر
تقية عند خوف الهلاك واما غير الكفر فاما بكاء أو صغائر وكل منهما اما ان يصدر عمد او اما
ان يصدر سهوا اما الكباء عمد فتنة الجمهور الا الحشوية والا كثرون من المانعين على امتناعه
سهوا وقالت المعتزلة بناء على أصولهم عقلا واما سهوا وعلى سبيل التأويل الخطي فجوزه
الا كثرون والختمار خلافه واما الصغائر عمد فجوزه الجمهور الا الجبائي واما سهوا فهو جاز
اتفاقا بين أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة الا الصغائر الخمسة وهي ما يلحق فاعلمها بالاراذل والسفل

لا يصدر عنهم ذنب ولو صغيرة
سهوا

كسرقة لقمة فانه لا يجوز أصلاً عدم أو لا سهواً والاتفاق المذكور انما هو فيما ليس منها كظيره
وقال الجاحظ يجوز ان يصدر عنهم صغائر الخسة سهواً بشرط ان ينهوا فينتهوا عنه وقد تبعه فيه
كثير من المتأخرين من المعتزلة وبه نقول نحن معاشر الاشاعرة وهذا كله بعد الوحي والاتصاف
بالنبوة اما قبله فقال الجمهور رأى أكثر أصحابنا وجع من المعتزلة لا يمنع ان يصدر عنهم كبيرة وقال
أكثر المعتزلة تمنع الكبيرة وان تاب منها ومنهم من منع عما ينفر الطباع عن متابعتهم وان لم يكن
ذنباً لهم كعهر الامهات أي كونها زانيات والفجور في الآباء ودنايتهم واستزداهم والصغائر
الخسيسة دون غيرها من الصغائر وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمد ولا
سهواً ولا خطأ في التأويل انتهى باختصار واسقاط الأدلة ثم قال انما على ما هو المختار عندنا وهو
ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقاً وعن الصغائر عمد أو جوه الخ ومنه
يتضح محل الخلاف والوفاق وفيه تصريح بان الأكثرين على جواز الكبيرة سهواً والصغيرة
عمداً أيضاً خلاف ما دل عليه كلام الشارح فيهما وذلك مما يعكز على قول السكال انه ينبغي حل
ما ذكره العضد في شرح المختصر من اطلاق جواز الصغائر نقلاً عن الأكثرين على السهو فان
تصريحه في المواقف بنقل جواز الصغائر عمداً عن الجمهور صريح في ارادته الاطلاق بما في شرح
المختصر نعم ما ذكره في الكبائر عمداً ان الأكثرين من المانعين على الامتناع سماعاً وأن المعتزلة
قالوا عقلاً يخالفه قول البرهان لا مام الحرمين وعن نقله واقره القرافي والاصفهانى في شرحيهما
على الحصول مانعه فاما القوا حش الموبقات والافعال المعدودة من الكبائر فالذي ذهب اليه
طبقات الخلق استحالة وقوعها من الانبياء عقلاً وصار اليه جاهيراً أئمتنا وقال القاضي رحمه الله
هي متمنعة واسكن مدرئاً امتناعها السمع ومستندها الاجماع المنعقد من جملة الشريعة على
الامن من وقوع القوا حش من الانبياء ولوردنا الى العقل لم يكن في العقل ما يحيل ذلك فان
الذي يتزبه النبي مدلول المجزئة ومعلقها والكبائر ليست مدلولها بحال فلا تعلق للمجزئة بنفيها
وابتائهم انهم قالوا المختار عندنا ما ذكره القاضي رحمه الله تعالى اهـ ولم يتعرض صاحب المواقف
وشرحه كما ترى لبيان ان جواز الصغائر عمداً الذي نقله عن الجمهور عقلي أو سمعي وقد صرح
في البرهان بانه عقلي حيث قال والذي صار اليه أئمة الحق انه لا يمنع صدورها أي الصغائر من
الرسول عليه الصلاة والسلام عقلاً وترددوا في المتلقى من السمع في ذلك والذي ذهب اليه
الاكثر انهم الاتبع انتهى ولا بيان ان جواز صدور الكذب سهواً عند القاضي فيمدل
المجزئة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يباغونه عن الله عقلي أو سمعي وقياس جواز ذلك
فيما ذكر جوازه في غيره بل أولى واللائق كما هو ظاهر ان ينهوا على الصواب فوراً ولا يصح ان نفي
الصدور الذي عبر به المصنف أقرب الى كون الامتناع سمعياً وكلامه ظاهر في التعريف الاول
للعصمة وفي كون الامتناع سمعياً فقله لا يصح ادخاله في موضع التفسير لقوله معصومون (فان
قلت) ما اعتمد المصنف من عصمتهم من الذنب ولو صغيرة سهواً ويشكل عليه ما وقع له عليه
الصلاة والسلام من نحو تسليمه سهواً من ركعتين من الرباعية فان التسليم من ركعتين منها
عمداً حرام اذ هو قطع للفرض وقطعه حرام بل اختلاف الأئمة في حرمة قطع النقل وقد وقع منه
ذلك سهواً وقد وقع الذنب سهواً (قلت) يمكن ان يجاب بان محل الكلام حيث لا يترتب على

الوقوع سهواً تشريعاً اماماً يترتب عليه ذلك فيجوز ثم رأيت شيخ الاسلام في شرح اللب عقب قوله الانبياء معصومون حتى من صغيرة سهواً قال ما نصه فان قلت يشكل بانه صلى الله عليه وسلم بها في صلاته حيث نسي فصلي الظهر خمساً وسلم في الظهر أو العصر من ركعتين وتسكّم قلت لا اشكال على قول الاكثرين الا في ويدل له خبر البخاري اني أنسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني واماعلى القول المذكور فيجب بان المنع من السهو ومعناه المنع من استدائه لامن ابتدائه وبان محله القول مطلقاً وفي الفعل اذا لم يترتب عليه حكم شرعي بدليل الخبر المذكور لانه صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات ثم رأيت القاضي عياضاً ذكر حاصل ذلك ثم قال ان السهو في الفعل في حقه صلى الله عليه وسلم غير مضاد للمعجزة ولا قاذخ في التصديق انتهى ما ذكره شيخ الاسلام ولقائل ان يقول يرد على قوله وبان محله القول مطلقاً ما تقدم من انه عليه الصلاة والسلام سلم من ركعتين وتسكّم وذلك لان السلام قول يحرم تعده قبل فراغ الصلاة لقطعها لها مع وقوعه سهواً منه عليه الصلاة والسلام ولانه لما سلم سهواً لم يخرج من الصلاة فيكون تعمد الكلام بعد السلام سهواً حراماً لحزمة تعمد الكلام في الصلاة مع وقوعه سهواً منه عليه الصلاة والسلام فينبغي ان يجعل القول كافعاً في جواز وقوعه منه سهواً حيث ترتب عليه تشريع فليست امل والاخر الثاني ان المتبادر من عبارة المصنف والشارح فرض الكلام فيما بعد النبوة والسكوت عما قبلها وقد تقدم بيان حكم ما قبلها في عبارة المواقف وشرحه بقوله ما وهذا كانه بعد الوحي والاتصاف بالنبوة اما قبله فقال الجمهور والخاص ومن جملة ذلك نقلهم ما عن الروافض انه لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمداً ولا سهواً ولا خطأ في التأويل وفي الشفاء للقاضي عياض ما نصه فصل وقد اختلف في عصمتهم من المعاصي قبل النبوة فنعها قوم وجوزها آخرون والصحيح ان شاء الله تعالى تنزيههم من كل عيب وعصمتهم من كل ما يوجب الرب فكيف والمسئلة تصورها كالممتنع فان المعاصي والنواهي انما تكون بعد تقرر الشرع وقد اختلف الناس في حال نبينا صلى الله عليه وسلم قبل ان يوحى اليه هل كان متبعاً لشرع من قبله أم لا فقال جماعة لم يكن متبعاً لشيء وهذا قول الجمهور والمعاصي على هذا القول غير موجودة ولا معتبرة في حقه حينئذ اذا الاحكام الشرعية انما تتعلق بالاوامر والنواهي وتقرر الشريعة ثم قال وقالت فرقة انه كان عاملاً بشرع من قبله ثم اختلفوا هل يتعين ذلك الشرع أم لا وأطال في بيان ذلك انتهى فقد صحح عصمتهم قبل النبوة لكنه عبر بالعيب والريب وكانه لا حتمياً لتوقف المعصية على تقرر شرع في حقه ولم يقيم دليلاً واضحاً عليه ثم أشار الى اشكال تصور المسئلة بان المعصية فرع الشرع اذا لم يرد شرع لا تكليف فلا معصية ولا شرع في حقه عليه الصلاة والسلام قبل النبوة على ما قرره من الخلاف بما فيه لكن تعبيرة بقوله والمسئلة تصورها كالممتنع يقتضي امكانه فيجوز ان التعبير بذلك مرعاة للقول بانه كان مكلفاً بشرع من قبله على ما تقرر بما فيه وأطلق تصحيح عصمتهم قبل النبوة ولم يتعرض للفرق بين العمد والسهو ولا لعدمه وتعرض غيره لعدم الفرق وتقدم نقله عن الروافض وعلى الجملة فالقول بعصمتهم عن المعاصي قبل النبوة مبني على انهم مكلفون بشرع من قبلهم أو معناه ان الله عصمهم عما علم انه يكون معصية في شرعهم عند بعثتهم كما قاله بعض المشايخ (قوله أحداً) يدخل فيه غير المكلف

أي لا يصدر عنهم ذنب
أصلاً لا كبيرة ولا صغيرة
لا عمداً ولا سهواً (وفاًفاً
للاستاذ) أبي اسحق
الاسقرايني (و) أبي الفتح
(الشمسستاني) القاضي
(عياض والشيخ الامام)
والدالمصنف لكرامتهم
على الله تعالى عن أن يصدر
عنهم ذنب والاكثر على
جواز صدور الصغيرة
عنهم سهواً الا الدالة
على الخمسة كسرقة لقمة
والتطفيف بتمرة وبنهون
عليها وتفرع على عصمة نبينا
منهم ما ذكره بقوله (فاذا
لا يقر محمد صلى الله عليه وسلم
أحداً

وهو الظاهر لان الباطل قبيح شرعا وان صدق من غير المكلف ولا يجوز تمكين غير المكلف منه
وان لم يأت به ولانه يوهم من جهل حكم ذلك الفعل جوازه بل لا يبعد ان المكروه وخلاف الاولى
كذلك (قوله على باطل) أي من فعل أو قول كذا قاله شيخنا الشهاب (وأقول) هو انما يأتي اذا لم
يفرق بين ما هنا وما سيأتي في قول المصنف وكذا الخبر يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم ولا حامل
على التقرير اما على تقدير الفرق بينهم ما فيجب تخصيص ما هنا بالفعل ليصح الاطلاق الشامل
لما اذا كان الفعل فعل من يعزبه الانكار وسقط على ما في ذلك ولا يخفى انه كان يقبض على ان
يقول أو اعتقاد وهل يدخل في الباطل المكروه وخلاف الاولى وقضية ما يأتي في قوله دليل
الجواز دخولهما لكن قد ينفي ذلك تفسير الشارح الجواز برفع الحرج الا ان يفسر الحرج
بما يعم لوم المكروه وخلاف الاولى فليتامل (قوله وسكوته ولو غير مستبشر على الفعل) يشمل
فعل غير المكلف وهو الظاهر فسكوته عليه دليل الجواز لغيره وهل هو دليل عدم الكراهة أو
خلاف الاولى أيضا محل نظر ولا يبعد انه كذلك (قوله وقيل الافعل من يعزبه الانكار) قال
شيخنا الشهاب تضعيف هذا قد يخاف ما سيأتي من ان الخبر يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم
صادق ما لم يكن هناك حامل على التقرير انتهى ما قاله شيخنا ومثل الشارح هناك الحامل على
التقرير بما اذا كان الخبر من بعد النبي صلى الله عليه وسلم ولا يتفقد فيه الانكار قال ولا يدل
السكوت على الصدق قول واحد اهـ (وأقول) ستمتع هناك جواب هذا الاشكال وما يتعلق به
(قوله دليل الجواز) للفاعل وكذا لغيره هل يدل على الاباحة المجردة أو يحتمل الوجوب والندب
أيضا قال السبكي لا أستحضر فيه نقلا ثم مال الى الاباحة لانه لا يجوز الاقدام على فعل الابعاد
معرفة حكمه فلذلك دل تقريره على الاباحة وذكر الزركشي ان ابا نصر القشيري ذكر المسئلة في
كتابه الاصول وحكى الوقف في ذلك عن القاضي ثم رجع الجمل على الاباحة لانها الاصل ثم قد يفهم
من الاباحة استواء الطرفين فيخرج الكراهة وخلاف الاولى ويدخلان في الباطل لكن قول
الشارح أي رفع الحرج يقتضي شمولها له ما الا ان يراد بالحرج ما يشمل اللوم على المكروه
وخلاف الاولى لكنه خلاف الظاهر واعلم ان الكلام فيما علم اطلاقه عليه صلى الله عليه وسلم
وسلم اما ما فعل في عصره ولم يعلم اطلاقه عليه فقيه قولان للشافعي كما حكاه الاستاذ أبو اسحق
(قوله وفعله الخ) فيه أمور * الاول ان انتفاء الحرمة عن فعله قد علم مما سبق لكنه صرح به هنا
لتحرير انقسامه الى الاقسام الآتية دون الحرمة والكراهة أيضا * الثاني ان المراد بفعله
الفعل الصادر منه لا الفعل بالنسبة اليه والافهذاته تصف بالحرمة والكراهة وينقسم الى
ما يعمه وما يخصه كما لا يخفى وحينئذ فقوله الآتي أو كان مخصوصا به لا يدخل فيه ما يختص به من
الحرمات * الثالث ان لقائل ان يقول كان الاولى والافيدان يعبر عما يشمل غير الفعل أيضا
كالقول والظن لاتفاء الحرمة والكراهة عن كل ما يصدر عنه من فعل وقول وغيرهما والعصمة
شاملة للفعل وغيره كما لا يخفى (فان قيل) انما اقتصر على الفعل لانه ذكر هذا توطئة لتقسيمه الى
الاقسام الآتية (قلنا) هذا انما يظهر بعد تسليم عدم جريان الاقسام المذكورة في غير الفعل
وتسليم توقف تقسيم المفهوم العام الشامل للفعل وغيره عما ذكر الى الاقسام المذكورة على ثبوت
كل منها الكل واحد من افراد ذلك المفهوم وكلاهما في محل المنع على ان تقسيم الفعل اليها

على باطل وسكوته ولو
غير مستبشر على الفعل
بان علم به (مطلقا وقيل الافعل
من يعزبه الانكار) بناء على
سقوط الانكار عليه (وقيل الا
الكافر) بناء على انه غير مكلف
بالفروع (ولو) كان
(منافقا) لانه كافر في الباطن
(وقيل الا الكافر غير
المنافق) لان المنافق تجري
عليه احكام المسلمين
في الظاهر (دليل الجواز
للفاعل) أي رفع الحرج عنه
لان سكوته صلى الله عليه وسلم
على الفعل تقرير له (وكذا
اغيره) أي غير الفاعل
(خلافًا للقاضي) ابي بكر
الباقلاني قال لان السكوت
ليس بخطاب حتى يتم
واجب بانه كالخطاب فيعم
(وفعله) صلى الله عليه وسلم

(غير محرم للعصمة وغير مكروه
للتدرة) بضم النون بضبط
المصنف أي التدرة وقوع
المكروه من المتقى من أمته
فكيف منه وخلاف الأولى
مثل المكروه أو منه بدرج
فيه (وما كان) من أفعاله
(جلبيا) كالقيام والقعود
والأكل والشرب (أو يانا)
كقطعه السارق من الكوخ
بينا للحل القطع في آية السرقة
قال المصنف روى بإسناد
حسن أنه صلى الله عليه وسلم
قطع سارقا من المفضل
(أو مخصا به) كزيادة
في النكاح على أربع نسوة
(فواضح) أن البيان دليل
في حقه وغيره استماعه بدين به

لا يتوقف على تخصيص التوطئة اذ لو عم فيها ثم قال وما كان من أفعاله جلبيا الخ حصل المطلوب
والاختصار وانما يطلب حيث لا تفوت به زيادة الفائدة ويمكن أن يقال أن في ذكر الفعل تنبيهها
على غيره لظهور عموم العصمة فترك الاختصار أو قصد السكون التوطئة بقدر الموطأ (قوله وغير
مكروه للتدرة) فيه بحثان * الأول أن لقائل أن يقول كان ينبغي الاستدلال على انتفاء الكراهة
أيضا بالعصمة كان يقول وفعله غير محرم ولا مكروه للعصمة فإن الظاهر عصمته عن الوقوع في
الكراهة أيضا وما فعله مما يكروه في حقه فغير مكروه منه لانه قصده به بيان الجواز بل قد يجب فعله
إذا توقف البيان عليه وقد حكى النووي عن العلماء في وضوئه مرة مرة ومرتين مرتين أنه أفضل
في حقه من التثليث للبيان فإن قلت انما اقتصر على العصمة بالنسبة للحرام لانها المذكورة فيما
سبق قلت هذا قبل الجدوى مع توجه اعتراض التخصيص فيما سبق أيضا ويمكن أن يجاب بأن
وجه التخصيص في المحلين عدم تصريح الأئمة بالعصمة عن الكراهة كما يفهم من قوله في شرح
المنهاج والمكروه يندرو وقوعه من اتحاد المسلمين فكيف من سيد النبيين وإمام المرسلين والذي
نراه أنه لا يصدر منه وأنه من جملة ما عصم عنه اه فقله والذي نراه الخ مشعر بأنه غير منصوص
والثاني أن استدلاله بالتدرة لا يفيد مطلوبة اذ تدرة الوقوع من المتقى من أمته لا يدل على عدم
الوقوع منه بل غاية ما يدل عليه اندرية الوقوع منه ويمكن أن يجاب بوجهين الأول أن التدرة
محمولة على كمالها أي على أن الشيء إذا أطلق انصرف الى فردة الكامل كما صرح بذلك غير واحد
ومن الواضح تميزه عليه الصلاة والسلام على جميع الأمة وزيادة عليهم في كل كمال شاركوه في
أصله فإذا كان وقوع المكروه من المتقى من أمته في غاية التدرة كان منتقيا عنه رأسا إذا ما بعد
غاية التدرة إلا الانتفاء رأسا والخاصة أن الاستدلال مبني على قاعدة صرح بها غير واحد
وهي أن الشيء إذا أطلق انصرف الى فردة الكامل ولعل مرادهم أنه قد يكون كذلك أو ما لم يقيم
دليل على خلافه وعلى مقدمة معلومة تركها للوضوحها وهي تميزه عليه الصلاة والسلام وزيدته
على جميع الأمة ومثل ذلك شائع واقع * والثاني أن أل في قوله للتدرة للعموم أخذ مما تقدم أن
أل للعموم ما لم يتحقق عهد ومعلوم أن لا عهد هنا فمفهومه ثبوت سائر أفراد التدرة للمتقى من أمته
وما بعد سائر أفرادها إلا العدم رأسا والنبي عليه أفضل الصلاة والسلام مقيم على سائر أمته وزائد
على كل منهم في كل كمال شاركوه في أصله فإذا ثبت لهم سائر التدرة ثبت له العدم رأسا فإن قلت
لم يحمل السارح قوله للتدرة على معنى اندرية وقوعه منه ليوافق قوله للعصمة في أن كلامه متعلق به
قلت لوجهين الأول أن الحمل على ما ذكر لا يفيد المطلوب لأن الحكم بتدرة وقوعه منه يقتضي
وقوعه منه قليلا والمطلوب نفي وقوعه منه مطلقا لا يقال بل يقع منه قليلا للتشريع لانا نقول
ليس الكلام في ذلك لانه حيث نذكر غير مكروه بل قد يكون واجبا وانما الكلام في وقوعه منه مع
كونه مكروها في حقه بحيث يوصف بخالفه النهي والثاني أن ما ذكره هو الموافق لما راد المصنف
كما علم مما تقدم عن شرح المنهاج (قوله وما كان جلبيا) أي محض دليل ما يأتي (قوله وغيره)
أي غير البيان وهو الجلي وما كان مخصا به استماعه بدين به فإن قلت يرد عليه أن ظاهره
أنه لا خلاف في عدم تعبدنا بالجلي مع أنه قيل بتدبه وبه جزم الزركشي فقال أما الجلي فلا ندب
لاستحباب التأمي به وان المخصص به قد يتعبد به كالضحي فإن وجوبها مختص به مع تدبها لنا

(وفيما تردد) من فعله (بين الجبلي والشرعي كاللج را بكا تردد) ناشئ من القولين في تعارض الاصل والظاهر يحتمل ان يلحق بالجبلي لان الاصل عدم التشريع فلا يستحب لنا ويحتمل ان يلحق بالشرعي لان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فيستحب لنا (وما سواه) أي سوى ما ذكر من فعله (ان علمت صفته) من وجوب أو نذر أو اباحة (فامته مثله) في ذلك (في الاصح) عبادة كان أولا وقيل مثله في العبادة فقط وقيل لا مطلقا بل يكون كجهول الصفة وسيأتي (وتعلم) صفة فعله (بنص) عليها كقوله هذا واجب مثلا (وتسوية بمعلوم الجهة) كقوله هذا الفعل مساو لكذا في حكمه المعلوم (ووقوعه بيانا أو امثالا) لدال على وجوب أو نذر أو اباحة (فيكون حكمه حكم المبين أو الممثل ولا اشكال في ذكر البيان هنا مع ذكره قبل لان الكلام هنا فيما تعلم به صفة الفعل من حيث هو لا بقيد كونه سوى ما تقدم

قلت اما الاول فيمكن الجواب عنه باحتمال ان المراد بنديه انه يشاب على قصد التامى به لا على نفس الفعل الذي الكلام فيه واما الثاني فيمكن الجواب عنه بما قاله شيخ الاسلام من ان المراد بكونه لسانا متعبدين به ان السان متعبدين به على الوجه الذي تعبد هو به والافق قد تعبد به نحن على وجه آخر كالضحي والمشاورة فانه تعبد به ما على وجه الوجوب وتعبدنا به ما على وجه النذر انتهى وبان المراد ان السان متعبدين به من حيث فعله وباعتباره بمعنى ان فعله لا يكون سببا لتعبدنا به فلا ينافي تعلق التعبد باعتباره غير الفعل كاقول ففعله للضحي على وجه الوجوب لم يؤثر في تعبدنا بالضحي لكنه أمرنا به بالقول فتعبدنا به باعتباره قوله لا باعتباره فعله الذي الكلام فيه (قوله وفيما تردد بين الجبلي والشرعي) أي بان كانت الجبلة مقتضية في نفسها لكنه وقع متعلقا بعبادة بان وقع فيها أو في وسيلتها كالركوب في الحج والذهاب الى العيد في طريق والرجوع في أخرى فالركوب في نفسه ومخالفة الطريق مما تقتضيه الجبلة فهل يحمل على ان الاتيان به مجرد الجبلة أو لكونه مطلوبا في هذه العبادة (قوله تردد) لم يرجح شيئا ورجح فقهاء الشافعية في بعض جزئيات القاعدة ما يقتضي الالحاق بالشرعي (قوله بمعلوم الجهة) أي جهة حكمه هل هو الوجوب أو غيره (قوله ووقوعه بيانا أو امثالا) فيه أمور الاول ان صورة البيان ان لا يعلم صفة المأمور به فيفعله صلى الله عليه وسلم لتعلم صفته كان بطوف بعد ايجاب الطواف لتعلم صفته فيعلم وجوب هذا الطواف لكنه بيانا للواجب فان قلت وجوب الطواف معلوم من الامر به فما فائدة علم وجوبه من وقوعه بيانا لذلك الامر قلت فائدة وجوب الصفة التي وقعت ككونه سبعا والابتداء بالجر وجعل البيت عن يساره وأيضا فيصح الاستناد في الوجوب الى هذا البيان فيكون دليلا آخر للوجوب وصورة الامتثال ان يكون المأمور به معلوما لكن يأتي به لا امتثال الامر به كما لو تصدق بدينهم امتثالا لايجاب التصديق فيعلم وجوبه من وقوعه امتثالا والافه في حد نفسه لا تعلم صفته ومن فوائد استفادة الحكم منه مع استفادته من الامر أيضا التأكيد في ثبوت الحكم حيث استفيد من كل من الامر والفعل ودفع توهم توقف اجزاء المأمور به على بعض الوجوه والثاني انه لا اشكال في عطف الامتثال على البيان وان حصل بكل منهما الاخر فلا يقال ان عطف العام على الخاص وعكسه شرطه الواو وذلك لان كلامهما وان كان أعم في نفسه من الاخر الا انه أريد به هنا ما يبين الاخر لانه وقع علة للوقوع والتقدير ووقوعه لاجل البيان أو لاجل الامتثال والبيان الذي الوقوع لاجله والامتثال الذي الوقوع لاجله متباينان والثالث قال الكوراني فان قلت قد ذكر المصنف البيان ما وجه صحته لان الاقسام متباينة فلا يصدق أحد الاقسام على الاخر قلت أراد بالبيان الاول بيان المجهول مثل قطع يد السارق من الكوع بعد نزول قوله تعالى فاقطعوا أيديهم وما ومثل قوله خذوا عني مناسككم بعد قوله ولله على الناس حج البيت وبالثاني أراد بيان فعل لم يسبقه اجمال كما اذا شرب قائما وقال الشرب قائما مباح وقال الطلاق في الحيض حرام والشرع لما أراد ايقاعه كلام المصنف ولم يهتدوا الى ما ذكرناه قال بعضهم الكلام هنا فيما تعلم به صفة الفعل لا بقيد كونه سوى ما تقدم وقال الاخر البيان له جهتان من حيث البيان تابع للمبين ومن حيث التشريع واجب مطلقا ولم يدركه اذا كان واجبا مطلقا لم يعلم به صفة

الفعل من الذنب والاباحة وكلام المصنف صريح في ذلك انتهى (وأقول) أراد بالعبء الاول
 المحقق المحلى وعدم اهتدائه لما ذكره الكوراني هو مقتضى علوقده وارتفاع مقامه عن
 السفساف اذ لا يخفى على متأمل سخافة جواب الكوراني اما أولا فلانه لا يطابق كلام المصنف بل
 هو صريح في معاكسته وذلك لان كلام المصنف صريح بفرض المبين معلوم الصفة ودال عليها
 الا ترى قوله لدال على وجوب أو نيب أو اباحة فانه نص في فرض المبين لذلك وبفرض البيان غير
 معلوم الصفة في نفسه ولادال عليها الا ترى انه صرح بان صفة تعلم بوقوعه بيان لدال على الصفة
 وكلام الكوراني على العكس من ذلك كما تصرح به أمثاله الا ترى انه جعل في المثال الاول المبين
 هو الشرب قائما ومعلوم انه ليس فيه بيان صفة والبيان قوله الشرب قائما مباح ومعلوم ان فيه
 التصريح بالصفة وهي الاباحة وجعل في المثال البيان قوله الطلاق في الحيض فصرح فيه
 بالصفة وهي الحرمة فظهر ان ما بين به كلام المصنف على العكس مما صرح به عبارة المصنف
 وايضا فالمصنف فرض الكلام فيما اذا كان البيان فعلا والكوراني فرضه فيما اذا كان قولا
 وان أمكن ان يدعى ان حكم القول حكم الفعل أو ان المصنف أراد بالفعل ما يشمل القول
 واما ثانيا فلانه لا وجه للتخصيص الذي ذكره ولاداعي اليه بل الداعي الى التعميم قائم اذا الحكم
 في الاول لا يقيده ببيان المحمل وكذا في الثاني مع امكان التعميم فيهما وان دفاع الاشكال بما قاله
 المحقق فهو أولى لزيادة فائدته وسلامته من التخصيص مع داعي التعميم واما ما يلزم عليه من
 رجوع الضمير في وتعلم للصفة المضافة الى الفعل لا بقيد فهو امر معهود سائق كما به واعليه
 ومنهم السيد في حواشي العنبر في مجت الدلالة ومنهم الكمال وشيخ الاسلام في حاشيتهم ما
 في مجت الاعادة فلا محذور فيه فالعجب مع ذلك من تبجح الكوراني بجوابه وأعجب من ذلك
 تمسكه لبيان المحمل بقطع يد السارق وما أسرع نسبانه لما تقدم قريبا في المتن من انه لا اجال
 في آية السرقة وأراد بالعبء الثاني العلامة البذر الزركشي وعبارته واعلم ان قوله بياننا أي
 يكون حكمه حينئذ في حقا حكم المبين وحاصله ان فعله اذا كان بياننا كان له جهتان من حيث
 البيان هو تابع لما بينه ومن حيث التشريع واجب مطلقا واتباع الناس له انما هو في الاولى
 واما الثانية فكما جلي فلهذا قرنه المصنف فيما سبق مع الجلي في الوضوح أي لا يجب علينا
 اتباعه فيه من تلك الحيثية وبهذا اندفع اشكال في كلامه حيث قال وما سواه أي ما سوى ما هو
 بيان أو جلي أو تخصيص ثم قسمه الى بيان أو امثال فجعل قسم الشيء نفسه انتهى ولا يخفى
 ما فيه من التصريح بان للبيان اعتبارين كونه تشريعا وكونه بياننا وان حكمه بالاعتبار
 الاول الوجوب عليه مطلقا وبالاعتبار الثاني حكم المبين من وجوب أو غيره وان كلام المصنف
 هنا مبني على الاعتبار الثاني الذي هو منشأ علم الصفة وفيما سبق مبني على الاعتبار الاول الذي
 حكمه الوجوب مطلقا فالاعتبار الذي هو مبني كلام المصنف عنده منشأ علم الصفة والاعتبار
 الذي حكمه الوجوب مطلقا ليس مبني له عنده فلا أثر لعدم علم الصفة بناء عليه فقول الكوراني
 ولم يدرا الخ من التخليط الواضح لان عدم علم الصفة اذا كان واجبا مطلقا لا ينافي كلام المصنف
 لانه ليس مبني على اعتبار الوجوب مطلقا بل على الاعتبار الآخر كما تقرر فظهر انه لا منشأ لقوله
 ولم يدرا الخ لعدم الدراية نعم بقي شيء آخر في كلام الزركشي وهو انه ان أراد توزيع الاعتبارين

(ويخص الوجوب) عن غيره ١٧٦ (اماراته كاصلاة بالاذان) لانه ثبت باستقراء الشريعة ان ما يؤذن لها واجبة بخلاف

ما لا يؤذن لها كصلاة العبد والاستسقاء (وكونه) أي الفعل (ممنوعاً) منه (لأن يجب كالتحريم والحد) لأن كلامهم معقوبة وقد يتخلف الوجوب عن هذه الامارة لدليل كما في سجود السهو وسجود التلاوة في الصلاة (و) يخص (الندب) عن غيره

بباض باصله

(مجرد قصد القرية) عن قيد الوجوب (وهو) أي الفعل لمجرد قصد القرية (كثير) من صلاة وصوم وقراءة وذكر ونحو ذلك من التطوعات (وان جهلت) صفته (فلا وجوب) في حقه وحقنا لانه الاحوط (وقيل للندب) لانه المحقق بعد الطلب (وقيل للإباحة) لان الاصل عدم الطلب (وقيل بالوقف في السك) لتعارض أوجهه (و) قيل بالوقف (في الاولين) فقط (مطلقاً) لانهما الغالب من فعل النبي صلى الله عليه وسلم (و) قيل بالوقف (فيهما) فقط (ان ظهر قصد القرية) والا فلا إباحة وعلى غير هذا القول سواء ظهر قصد القرية أم لا وبجامعة القرية للإباحة بان يقصد بفعل المباح بيان الجواز للإمامة

بمعنى ان اعتبار الوجوب مطلقاً بالنسبة اليه عليه الصلاة والسلام واعتبار التبعية للمبين بالنسبة اليه فيجب عليه انه لا وجه للوجوب مطلقاً بالنسبة اليه عليه السلام أيضاً وان أراد عدم التوزيع وان الاعتبارين بالنسبة اليه عليه السلام حتى يكون الواقع منه بياناً واجباً مطلقاً من حيث كونه تشريعاً وحكمه حكم المبين من حيث كونه بياناً لفيجب عليه ان ذلك يتقيد برغامه لا حاجة اليه بل يجوز ان يجعل القدر الذي يحصل به البيان واجباً مطلقاً بكل اعتبار وما زاد عليه له حكم المبين كما هو في حقنا مطلقاً فينبغي ان يحمل كلامه في الوجهين على ان ما يحصل به البيان واجب مطلقاً من غير تفصيل وما زاد له حكم المبين بالنسبة اليه عليه الصلاة والسلام كما في حق غيره وظاهر ان هذا كله حيث لم يسبق منه بيان بالقول والا فلا وجه لوجوب فعله مطلقاً فليتأمل (قوله ويخص الوجوب اماراته) قد يقال لا فائدة في هذا الاخبار اذا من المعلوم الواضح ان امارات الشيء تخصه ويمكن ان يحجب (قوله كاصلاة بالاذان) يجوز ابرأؤه على ظاهره من ان الامارة الصلاة بالاذان اذا اشكال في صحة جعل الصلاة بالاذان اماراً على وجوبها لتغاير الصلاة بالاذان مع وجوبها ويجوز حملها على ان المراد أن الاذان للصلاة اماراً على وجوبها (قوله بخلاف ما لا يؤذن لها الخ) قال شيخنا الشهاب العلامة متى وجدت وجد الوجوب ولا يلزم من عدمها عدمه اذا امارته مختصة بأنواع لا بكل فرد فقوله بخلاف فيه نظر الا ان يقال مراده بخلافه فلا يحكم بوجوبه اهـ (وأقول) لاضرورة الى ما اعتذر به عن نظره اماً ولا فلانه يجوز ان يقال ان عدم الاذان امارة عدم الوجوب اصالة كما ان الاذان امارة الوجوب اصالة فلا ينافي في عروض الوجوب بالندب او يقال انه أعني عدم الاذان يدل على عدم الوجوب الدليل كما في النذر على قياس ما يقرره الشارح في الامارة التي بعد هذه وعلى التقديرين فلا يرد ان العلامة لا يلزم من عدمها العدم لان ذلك في العلامة من حيث هي والافق خصوص بعض الافراد قد يلزم من عدمها العدم ولعل من ذلك ما ذكره في العلة بناء على انها بمعنى المعرف من انه يلزم من عدمها العدم بناء على اشتراط انعكاسها فليتأمل وأما ثانياً فالاكتفاء لا يرد لو كانت هذه العلامة بطريق انعكاس علامة الوجوب وهو ممنوع لجواز انهما بطريق الوضع بان ثبت باستقراء الشريعة ان ما لا يؤذن لها مندوب بفعل ذلك علامة عدم الوجوب ما لم يدل دليل على خلافه (قوله وكونه ممنوعاً لم يجب) هذا لا ينافي ما يقع في عبارة الفقهاء من ان ما كان ممنوعاً منه اذا جاز صدق بالواجب لانه قد لا يكون واجباً للمعارض كما سنده الا ان فكأنهم أشاروا بالتعبير بالصدق بالواجب الى جواب الشارح عن تخلف الوجوب عن هذه الامارة (قوله وقد يتخلف الوجوب عن هذه الامارة لدليل) إشارة الى ان حاصل الامارة كونه ممنوعاً منه لم يجب بلامعارض وهذا كلام محقق لا غبار عليه (قوله وقيل للندب) لم يقل الشارح فيه وفيما بعده في حقه وحقنا كما قال في الذي قبله وكأنه لعدم تصرحهم بذلك وكلام الكمال في تقرير الدليل في هذا وما بعده فيه إشارة الى ان المراد الندب والاباحة في حقنا فقط ويؤيده قول الشارح في القول الخامس لانه الغالب من فعله صلى الله عليه وسلم فتأمل (قوله وقيل فيهما ان ظهر قصد القرية) وقول الشارح وعلى غير هذا القول سواء ظهر قصد القرية أم لا (قد يقال ما ظهر فيه قصد القرية من معلوم الصفة لما تقدم من ان مجرد قصد القرية من امارات الندب والكلام هنا في مجهول الصفة فكيف يكون منه

ماظهر فيه قصد القربة وكيف يقال بالوجوب أو الإباحة مع جعل ظهور قصد القربة من
 امارات النذب فان جعله على الوجوب أو الإباحة مع ظهور قصد القربة ينافي كون قصد
 القربة من امارات النذب ويمكن ان يجاب عن كل من القائل بالوجوب والقائل بالإباحة بأنه
 لم يصرح بالتعميم الى ماظهر فيه قصد القربة وغيره وانما فهم ذلك من جمع قول مع القول المنفصل
 مع عدم ارادة التعميم وهذا الجواب يصلح لاعتماد المصنف الوجوب مع جعله مجرد قصد القربة
 من امارات النذب ولا اشكال في الحل على الوجوب عند عدم ظهور قصد القربة وعدم الحل
 عند عدم ذلك لجواز انهم عرفوا من حال الشارع انه عند ظهور مجرد قصد القربة عنه يريد
 النذب دون الوجوب وان كان قصد التقرب في الواجب في غاية المناسبة ان لم يكن أنسب منه
 بالمندوب وبأنه يخالف في كون ظهور قصد القربة من امارات النذب وعن القائل بالإباحة
 أيضا بان مراده من ظهور قصد القربة هنا ظهور قصد القربة ببيان الفعل لا بنفس الفعل
 أو من كون قصد القربة من امارات النذب ما اذا علم قصد القربة بالفعل بخلاف ما اذا علم كونه
 بالبيان أو احتمال كلا الأمرين وأما ما عساه ان يجاب به من ان الذي تقدم انه من امارات النذب
 هو مجرد قصد القربة والمذكور هنا قصد القربة بلا تقييد بالمجرد وقرئ ظاهر بينهما فقد يتطرق فيه
 بان قصد القربة بلا تقييد صادق مع التقييد وهو لا يناسب هذا القسم الا ان يراد بقصد القربة
 بلا تقييد قصد القربة بشرط عدم القيد وفيه أيضا نظر لان المراد بمجرد قصد القربة ان لا توجد
 امارات الوجوب وحينئذ فلا بد هنا أيضا من هذا القيد والافلامعنى للوقف في الكل أو بعضه
 اللهم الا ان يكون هذا القائل عن لا يجعل قصد القربة من امارات النذب ولو صح ان المراد
 بمجرد قصد القربة قصد القربة على وجه يتفق معه الوجوب بقصد القربة قصد هام على وجه
 يحتمل الوجوب ارتفاع الاشكال رأسا فليتأمل (قوله فيمناب على هذا القصد) قال شيخنا
 الشهاب هذا القصد هو القربة فالقربة هي القصد على هذا وظاهر أول الكلام ان القربة
 هي نفس الفعل لا قصد البيان بالفعل وبينهما مخالفة وأول الكلام هو الظاهر انتهى (وأقول)
 قد يوجه ما هنا من ان الثواب على التصديان الفرض ان الفعل مباح والمباح لا ثواب فيه فلا
 يتصور الثواب الاعلى قصد بخلاف ما يكون في نفسه مطلوب فان الثواب عليه كقصد وقد
 يمنع ان ظاهراً أول الكلام ان القربة نفس الفعل لانه مبني على ان القربة بمعنى المتقرب به وهو
 ممنوع لجواز انه بمعنى المتقرب فعنى قصد القربة قصد التقرب بالفعل وهذا لا يقتضي انه قربة بل
 هو صادق بكونه في نفسه مباحا فليتأمل (قوله الذي هو سهو) أقول وجه كونه سهوا انه
 لا يناسب المقيد لان عدم ظهور قصد القربة يبعد الوجوب والنذب فكيف يقيد به الوقف
 فيه ما ثم لو سلم عدم منافاة عدم ظهور قصد القربة له ما يناء على انه لا يلزم من عدم ظهور ذلك
 اتفاؤه في الواقع فاحتمالها مع ظهور ذلك القصد أتم فلا وجه لاجراءه بذلك التقييد وقد
 يقال لم يقصد بذلك التقييد ارجاه بل الاشارة الى ثبوت الحكم له بالاولى بخلاف ما لو قيد
 بظهور قصد القربة اذ لا يثبت منه عدم ظهوره وما لو ترك التقييد رأسا فانه يتوهم منه
 الاختصاص باحد القسمين وحينئذ فلا سهو واللهم الا ان يكون التقييد بالظهور مطابقا
 مذهب هذا القائل فليتأمل (قول المصنف والشارح واذا تعارض القول والفعل أي

فتناب على هذا القصد كما قاله
 المصنف وقوله ان ظهور عدل
 اليه عن قوله ان لم يظهر
 الذي هو سهو كما رأيتهما
 في خطه مشطوبا على
 الثاني منهما لم يقابل الاول
 واذا تعارض القول
 والفعل أي

تخالفوا دل دليل على تكرره مقتضى القول الى قوله لدلالة الفعل على الجواز المستقر) أقول فيه أمور * أحدها سكوت عن الفعلين وقد قال ابن الحاجب انهما لا يتعارضان وهو ظاهر على ما يأتي عنه كغيره ان شرط معارضة الفعل للقول المذكور ان يدل الدليل على تكراره وأما على إطلاق المصنف في هذا الكتاب وتوجيه الشارح بان الفعل يدل على الجواز المستقر فلم أرفقه شيئا فيجتمعا الحكم بتعارضهما أخذنا بظاهر هذا التوجيه ويحتمل خلافه فليراجع * ثانياً فافسر التعارض بالتخالف الأعم من التعارض الذي هو التقابل على سبيل التماثل لا من حيث ما كان له أو يذهب التقابل المذكور صارقاً له ودل دليل على تكرره مقتضى القول مستنداً كالأغناء ما قبله عنه اذ لا يصدق التعارض بذلك المعنى الا اذا دل الدليل على ما ذكر ولم يصح جعله من أقسامه ما ذكره بقوله الا ترى وان كان خاصاً بنا فلا معارضة اذ كيف يكون ما انتفت عنه المعارضة من أقسام ما فيه المعارضة * ثالثاً اظهر المتن والشرح ان التعارض بين القول والفعل بحيث ينسخ أحدهما الآخر لا يتوقف على وجود دليل يدل على تكرير الفعل سواء كان الفعل متقدماً أو متأخراً وهو مع اشكاله فان الفعل لا عموم فيه وغاية ما فيه اطلاق وهو لا يكفي في معارضة العام وما في حكمه بحيث يقع النسخ بينهما وأما التوجيه الذي ذكره الشارح بقوله لدلالة الفعل على الجواز المستقر فهو مشكك ولم يدل الفعل على الجواز المستقر دون القول بخلاف ما قيد به المصنف معارضة الفعل للقول فيما اذا كان الفعل متقدماً في غير هذا الكتاب كشرح المنهاج والمختصر وشروحه وغيرها بان يدل دليل على تكرير الفعل بخلاف ما اذا كان الفعل متأخراً فإنه وان لم يدل دليل على تكريره ينسخ عموم القول المتقدم قال العضد في هذا القسم الذي بدأ به المصنف وهو ان يكون القول خاصاً به صلى الله عليه وسلم بعد أن قال اما اذا كان مع فعله قول يعارضه فباعتبار دليل على تكرير الفعل وعلى وجوب تاسي الامة به ينقسم الى أربعة أقسام وفي كل قسم فالقول اما ان يختص به أولاً أو بالامة أو يشملها وعلى التقديرات فاما ان يتقدم الفعل أو يتأخر أو يجهل الحال مانصه القسم الاول ان لا يدل دليل على تكراره ولا على تاسي وقد علمت ان أصنافه الاول ثلاثة أحدها ان يكون القول مختصاً به فان تأخر القول مثل أن يفعل فعلاً ثم يقول بعده لا يجوز لي مثل هذا الفعل فلا تعارض لان القول في هذا الوقت لا تعلق له بالفعل في الماضي اذ الحكم يختص بما بعده ولا في الماضي مستقبلاً اذ الحكم للفعل في المستقبل لان الفرض عدم التكرار وان تقدم القول مثل أن يقول لا يجوز لي الفعل في وقت كذا ثم يفعل فيه كان ناسخاً لحكم القول وهو مبني على القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل وانه جازع عندنا فتجوز ممتنع عند المعتزلة فلا يجوزونه وان جهل الحال فالمصنف لم يتعرض له لانه يذكر في نظيره من الرابع ما يعمله به حكمه وسنتكلم عليه انتهى فانظر تصريحه عند تقدم الفعل الذي لم يدل دليل على تكراره بانه فناء النسخ ثم قال القسم الثاني أن يدل دليل على تكراره وعلى وجوب تاسي الامة به وفيه الاحتمالات الثلاث أحدها أن يكون القول خاصاً به فلا معارضة في حق الامة بحال وأما في حق غيره فالتأخر من القول أو الفعل ناسخ للآخر كما تقدم فان جهل التاريخ فذهب الى أن قال ثالثاً هو المختار التوقف الخ انتهى فصريحه هنا في حقه عليه الصلاة والسلام ينسخ المتأخر منهما للمتقدم لكونه فرض الكلام فيعادل

تخالفنا (ودل دليل على تكرره مقتضى القول فان كان القول خاصاً به) صلى الله عليه وسلم كان قال يجب على صوم عاشوراء في كل سنة وأظرفيه في سنة بعد القول أو قبله (فالتأخر من القول أو الفعل بان علم (ناسخ) للمتقدم منه ما في - فيه وذلك ظاهر في تأخر الفعل وكذا في تقدمه لدلالة الفعل على الجواز المستقر

دليل على التكرار ثم قال القسم الثالث أن يدل الدليل على التكرار في حقه دون وجوب
 التامس به والقول فيه الاحتمالات الثلاث فإن كان خاصا بالامة فلا تعارض أصلا وإن كان
 خاصا به أو عاماله والامة فلا تعارض في الامة لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم وأما في حقه
 فالمتأخر من القول والفعل ناسخ كما مر في القسم الثاني وعند الجهل فالثلاثة والختم بالوقف
 انتهى فصرح هنا بنسخ المتأخر منه - ما في حقه عليه الصلاة والسلام إذا كان القول خاصا به
 أو عاماله والامة كما ترى لكونه فرض الكلام فيما دل الدليل على التكرار ثم قال القسم الرابع
 أن يدل الدليل على التامس دون التكرار في حقه وفي القول الاحتمالات فإن كان خاصا به فلا
 تعارض في حق الامة وأما في حقه فإن تأخر القول فلا تعارض وإن تقدم فالفعل ناسخ في حقه
 وإن جهل فالمداهب الثلاثة والختم بالوقف وفيه نظرقانه لا تعارض مع تقدم الفعل فتأخذ
 بعقضي القول حكما بتقدم الفعل لتلايق التعارض المستلزم لنسخ أحدهما انتهى قال
 المولى التفتازاني قوله وفيه نظر اختبار الوقف وإن لم يكن صريحا في المتن لكنه معلوم من قوله
 فالثلاثة إشارة إلى ما سبق واعتراض الشارح عليه وعلى نظيره من القسم الأول ظاهرا لو ردد
 لاشتراكهما في عدم تكرار الفعل وعدم التعارض عند تقدمه بخلاف الثاني والثالث انتهى
 والحاصل أن كلام العضد مصرح فيما إذا كان القول خاصا به عليه الصلاة والسلام بأنه إن دل
 دليل على تكرار الفعل كان المتأخر من القول والفعل ناسخا للمتقدم والافان تقدم القول
 كان الفعل ناسخا له أو الفعل فلامعارضة ولا نسخ وإنه لو جهل المتقدم ففي الشق الأول الختم
 الوقف وكذا في الشق الثاني عند ابن الحاجب ومال هو إلى الحكم بتقديم الفعل حتى
 لا يتعارضوا بلزم النسخ وقال المصنف في شرح المنهاج قوله قولنا متقدما هذا هو الحال الأول
 وجعله القول فيه أنه عليه الصلاة والسلام إذا فعل فعلا وقام الدليل على وجوب اتباعه فيه
 فإنه يكون ناسخا للقول المتقدم عليه سواء كان ذلك القول عاما كقوله مثلا صوم يوم عاشوراء
 واجب علينا ثم إننا نراه أفطرفيه وقام الدليل على اتباعه فيه أم كان خاصا به أم خاصا بنا انتهى
 ثم قال فإذا كان القول متأخرا عن الفعل الذي دل الدليل على وجوب اتباعه فيه فإن لم يدل دليل
 على وجوب تكرار الفعل فلا تعارض وتركه المصنف لوضوحه وإن دل على وجوب تكرره
 عليه وعلى أمته فالقول المتأخر إما أن يكون عاما يشمله ويشمل أمته فيكون ناسخا للفعل
 المتقدم كما إذا صام عاشوراء وقام الدليل على وجوب اتباعه فيه ووجوب تكرره ثم قال لا يجب
 علينا صومه إلى أن قال وإما أن يكون خاصا به عليه الصلاة والسلام كقوله في المثال المذكور
 لا يجب على صباه فلا تعارض بالنسبة إلى الامة لعدم تعلق القول بهم فيستمر حكم الفعل
 الأول عليهم وينسخ في حقه صلوات الله وسلامه عليه انتهى فانظر تفرقة بين تقدم القول
 وتقدم الفعل حيث صرح في الأول بنسخ الفعل له ولم يقمده بان يدل دليل على تكرره وقد
 يتطرق فيه بأنه إن أراد نسخ الفعل له مطلقا فلا يخفى إشكاله لأن ما لا يقتضي التكرار كيف يكون
 ناسخا مطلقا ونسخ الفعل له بحسب تلك المرة من الفعل فقط قل هذا لا ينبغي أن يكون نسخا بل
 تخصصا وفي الثاني بنسخ القول له وقمده أعني الفعل بما ذكره وصرح بأنه إذا لم يوجد هذا القول
 لا تعارض ولا نسخ فليت شعري لم يعتبر في هذا الكتاب هذا القيد ولم يطبق الشرح

والمحشون على عدم اعتباره وعلى عدم التنبيه عليه وعلى المخالفة فيه فليتأمل * رابعها لم اعتبر المصنف في غير هذا الكتاب كالعضد وغيره من ذكر دلالة الدليل على تكرار الفعل إذا كان متقدما ولم يعتبروا ذلك فيه إذا كان متاخرا فإنه ان دل على الجواز المستمر فليبدل عليه مطلقا ولا حاجة الى اعتبار الدلالة على تكريره إذا كان متقدما وأما ما اقتضاه صنيعة هم هذا من دلالة عليه إذا كان متاخرا وعدم دلالة عليه إذا كان متقدما فهو مشكل محتاج الى البيان وأيضا حيث كان الفعل لا عموم فيه وإلهذا جزم في المختصر والمنهاج بان الفعلين لا يمارضان لأنه يجوز أن يكون الفعل في وقت واجبا وفي وقت بخلافه وكانت دلالة على الجواز المستمر ليست وضعية فهلا جعل محصا للقول العام تقدم عليه أو تاخرا لئلا نسخا أو منسوخا لان شرط النسخ أن لا يمكن الجمع وهو هنا يمكن بجمع له من باب التخصيص لعدم وضع الفعل للعموم وللجواز المستمر لا يقال بجمعه محصا للقول العام المتقدم باطل لان فيه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممتنع لانا نقول هذا مسلم في تاخره عن وقت العمل بالقول العام المتقدم لافي تاخره عن وقت الخطاب فقط وقد يجاب بان الفعل لا عموم له لكنه إذا تاخرنا في القول في نسخه بخلاف ما إذا تقدم لان صدور القول بعده ينحط على ما عدا ما ويرد عليه ان عدم عمومه يقتضي ان لا ينسخ القول المتقدم لعدم منافاته له بل يخصه فكان هذا هو عذر المصنف في عدوله عن هذا الطريق في هذا الكتاب فلذا تبعه الشراح عليه من غير مزيد * خامسها انه قد ينظر في قول الشارح وذلك ظاهر في تاخر الفعل اذا لا يخفى ان المراد ان الفعل حينئذ نسخ للقول بالنسبة لعام الفطر وما بعده دون ما قبله كما انه اذا تقدم الفعل كان القول ناسخا لما عدا عام الافطار وان كونه ناسخا للقول كذلك انما يظهر بلا حجة دلالة على الجواز المستمر والافلا وجه لكونه ناسخا لما بعده فدعوى الظهور في تاخر الفعل وتعليل التقدم بالدلالة على الجواز المستمر مع احتياج المتأخر أيضا الى ملاحظة ذلك مما يشك كل ويحوج الى التوجيه ثم ان النسخ في تقدم الفعل بالنسبة لما عدا عام الافطار اذا لا يتصور بالنسبة اليه كما لا يخفى * سادسها انه قد ينظر في قوله لدلالة الفعل على الجواز المستمر بأنه لم دل على ذلك ولم يبدل القول على الوجوب المستمر مع ان كلامهما ليس فيه صيغة عموم حتى اتى النسخ في التأخر دون التقدم فيما اذا لم يدل دليل على تكرار القول كما سيأتى * سابعها انه أطلق المتأخر في قوله فالمتأخر ناسخ فشمع التراخي وغيره وقد قال في المحصول اما القسم الاول وهو أن يكون المتقدم هو القول فالفعل المعارض له أما أن يحصل عقيب أو متراخيا عنه فان كان متعقبا فاما أن يكون القول متناوला خاصة الى أن قال لا يجوز أن يتناوله خاصة الا على قول من يجوز نسخ الشيء قبل حضور وقته قال القرافي هذا البحث من الامام يرد عليه في حد النسخ بعد هذا لانه اشترط التراخي عن المنسوخ وههنا فرضه عقيب فيكون ذلك الشرط في الحد باطلا مع ان هذا الشرط ذكره الجماعة كلهم فيما علمت فيكون هذا انقضاء على الجميع وتكون هذه الفتوى باطلة ان صح ذلك الشرط في حد النسخ انتهى وقال الاصفهاني واعتبرض عليه بان شرط النسخ التراخي على ما سيأتى وهذا الشرط مفقود هنا وجوابه انا نقول المراد بالنسخ هنا ارتفاع مقتضى القول السابق على الفعل عنه صلى الله عليه وسلم من غير مراعاة المصطلح عليه في باب النسخ أو نقول انما احترازنا بالتراخي في باب النسخ

عن تقييد الحكم بصفة أو شرط أو استثناء فيستلزم في المخرج أن لا يكون مع الحكم الثابت ما يخرج عن بعض الأزمنة وذلك أعم من أن يكون واردا عقبه أو متراجعا عنه أو نقول هذا القسم داخل في التقسيم غير داخل في الوجود انتهى فان اعتمدنا الجواب الثاني فلا إشكال والا حل التاخر على التراخي (قول الشارح واحترز بقوله ودل الخ عمالم يدل فلا نسخ حيث دل على كنه في تاخر الفعل دون تقدمه) أقول فيه امران * الأول حاصل هذه الحالة أنه لم يوجد دليل على تكرار لا بالنسبة للقول ولا بالنسبة للفعل أما الأول فقد صرح به بقوله عمالم يدل وأما الثاني فلما تقدم من أنه لم يعتبر في الفعل دلالة الدليل على التكرار وقد علمت أن الذي ذكره العضد في هذه الحالة أنه إن تاخر القول فلا تعارض أو الفعل نسخ القول فإذا ذكره الشارح عكس ما ذكره العضد نعم العضد صور النسخ عند تاخر الفعل بما إذا وقع الفعل في الوقت الذي عينه القول ألا ترى قوله السابق مثل أن يقول لا يجوز لي الفعل في وقت كذا ثم يفعله فيه انتهى والنسخ حيث دل واضح متعين لا يخالف فيه الشارح ولا غيره لكن يبقى الكلام في مثال الشارح على طريقة العضد وهو يجب على صوم عاشوراء ثم أفطر فيه في سنة ولا يبعد أن العضد يوافق فيه على عدم النسخ فليتأمل * الثاني قال شيخنا الشهاب قوله فلا نسخ حيث دل على كنه في تاخر الفعل هذا ظاهر إذا جاء الفعل بعد العمل بصفة تضي القول أما إذا جاء قبل العمل فينبغي أن يكون ناسخا خصوصا إن قيد القول بوقت معين كان قال يجب على صوم عاشوراء في هذا العام ثم أفطر فيه فلا إشكال في كون الفعل ناسخا وقوله دون تقدمه انظر لم يجعلوا القول في هذه الحالة مخصوصا للفعل انتهى أي لأن الفعل في حكم العام لدلالته على الجواز المستقر والقول في حكم الخاص لعدم الدلالة على تكرره (وأقول) أما قوله أما إذا جاء قبل العمل فينبغي أن يكون نسخا ففيه نظر والمسئلة شبيهة بالعام والخاص فإن الفعل في حكم العام لدلالته على الجواز المستقر كما صرح به والقول لم يدل دليل على تكرره مقتضاه فلا عموم فيه فيكون بمنزلة الخاص وقد تقدم في المسئلة السابقة قبيل المطلق والمقيد أنه لو تاخر العام عن الخاص مطلقا أي سواء تاخر عن الخطاب بالخاص دون وقت العمل به أو تاخر عن وقت العمل به أيضا كان الخاص مخصوصا للعام ولم يكن العام ناسخا له وقياس ذلك أن لا نسخ فيما نحن فيه لأن الفعل الذي هو بمنزلة العام تاخر عن القول الذي هو بمنزلة الخاص نعم النسخ واضح فيما ذكره بقوله خصوصا إن قيد القول بوقت معين أي وحصل الفعل في ذلك الوقت كما في المثال الذي ذكره لا مطلقا كما لو كان الفطر قبل العام الذي عينه القول أو بعده وأما قوله وقوله دون تقدمه انظر لم يجعلوا القول في هذه الحالة مخصوصا للفعل فله اتجاها على طريقة الشارح كالمتمن من دلالة الفعل على الجواز المستقر فيكون في حكم العام والقول في حكم الخاص لعدم الدليل على تكرره مقتضاه ويمكن أن يجاب عنه بأن هذا نظير تاخر الخاص عن وقت العمل بالعام بل هذا أبلغ لأن القول هنا تاخر عن الفعل الذي هو نفس العمل وقد تقدم في المسئلة المذكورة أنه لو تاخر الخاص عن وقت العمل بالعام كان ناسخا له لا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة لكن الذي تقرر هنا أنه ينسخه بالنسبة إلى ما تعارض فيه وحيث دل على أن دل على شيء معين كالو أفطر يوم عاشوراء في سنة ثم قال يجب على صوم عاشوراء في سنة كذا يعني سنة معينة أخرى كان النسخ

واحترز بقوله ودل الخ
عمالم يدل فلا نسخ حيث دل
لكن في تاخر الفعل دون
تقدمه لما تقدم من دلالة
الفعل على الجواز المستقر

بالنسبة لتلك السنة المعينة والا كان قال بعد القطر يجب على صوم عاشوراء فهل يحتمل على مرة
لأنه لا يدل على التكرار فكفيه المرة فيكون القول ناسخا للفعل بالنسبة لسنة مافيه نظروا والحل
على المرة غير بعيد وما نسخه للفعل مطلقا فشكل لأنه لا عموم فيه ولم يدل دليل على التكرار ولو
صح نسخه للفعل مطلقا لزم كونه محمولا على العموم فيلزم كونه منسوخا بالفعل في العكس مع أنه
ليس كذلك كما صرح به الشارح (فان قلت) يرد على هذا الجواب منع ان ما نحن فيه تطبيقا لآخر
الخاص عن وقت العمل بالعام والفرق انه يلزم على التخصيص تاخير البيان عن وقت الحاجة
هناك ولا يلزم ذلك هنا لان البيان هنا لما يتعلق به وقد يحصل البيان له وان لم نطلع عليه فيجوز ان
يحمل القول المتأخر على التخصيص لتقدم البيان له على القول المتأخر (قلت) الظاهر المتبادر
من تأخر قوله عن فعله ان وصول حكم القول اليه متأخر عن وصول حكم الفعل اليه لأنه
لا يؤخر بيان الشرع وان خصه لان في بيان الخاص به بيان حكم غيره وهو عدم تأسيهم به
في ذلك الحكم فالخاص ان تأخر القول عن الفعل من قبيل تأخر الخاص عن وقت العمل
بالعام ومقتضاه النسخ وتأخر الفعل عن وقت العمل بالقول من قبيل تأخر العام عن وقت
العمل بالخاص ومقتضاه التخصيص دون النسخ على ما تقدم بما فيه فليتامر * الثالث اذا اتفق
النسخ في تأخر الفعل كما قاله فان دل القول على شيء معين كان قال يجب على صوم عاشوراء سنة
كذا ثم أفطر في غيرها فظاهر ان الفعل باعتبار ما دل عليه من الجواز المستقر يخص بغير
تلك السنة وان لم يدل على معين كان قال يجب على صوم عاشوراء ثم أفطره في بعض السنين
فهل يحتمل القول على مرة واحدة لأنه لا عموم فيه ولا دليل على التكرار فيكون مرة واحدة
والزيادة عليها الاحدله وتخصيص ما زاد بحد معين تحكيم واما حمله على جميع المرات فلا يصح
لاقتضائه النسخ والغرض انتفاءه كما تقر فليتامر (قوله فان جهل فثالثها الاصح الوقف)
لا يخفى أن ذلك مفسر ووض فيما اذا دل دليل على تكرار مقتضى القول واما اذا لم يدل
دليل على ذلك فينبغي ترجيح الوقف أيضا لأنه يحتمل تقدم القول فيكون من قبيل التخصيص
وتقدم الفعل فيكون من قبيل النسخ كما علم ذلك مما تقر فليتامر (قوله والفعل انما يدل
بقريئة) قال شيخنا الشهاب وهي العصمة (وأقول) فيه نظروا واضح اذ لا وجه لافحصار
القريئة في العصمة بل العصمة ليست قريئة لان المراد بالقريئة ما يبين المراد بالفعل والعصمة
ليست كذلك وانما هي دليل على ان الفعل حق مصون عن الخلل وهذا أمر آخر وراء المدلول
عليه بالقريئة (قول الشارح الى آخر ما تقدم) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب لم يرد به
ما يشمل حالة عدم وجود دليل على تكرار مقتضى القول لان قوله الآتي وفي الامه المتأخر ناسخ
بأي ذلك من حيث العموم (أقول) لا حاجة لذلك لان المتن هنا مبني على الفرض السابق من دلالة
الدليل على تكرار مقتضى القول فلا يحتمل شموله حالة عدم وجود الدليل المذكور * والثاني ان
من جملة ما تقدم قوله في كل سنة اشارة الى التقييد بان يدل دليل على تكرار مقتضى القول فيخرج
بذلك ما لو لم يدل دليل على ذلك كما لو اقتصرت على قوله يجب عليكم صوم عاشوراء فيجوز فيه نظير
ما تقدم كما هو ظاهر وهو أنه لا نسخ ان تأخر الفعل بخلاف ما لو تقدم ما تقدم بيانه وهذا ظاهر
اذا علم المتأخر كما هو فرض المسئلة فلو جهل فهل يعمل بالقول على قياس ما يأتي في قسم زيادة

(فان جهل) المتأخر من
القول والفعل (فثالثها) أي
الاقوال (الاصح الوقف)
عن ان يرجح أحدهما على
الآخر في حقه الى تبين
التاريخ لاستوائهما في احتمال
تقدم كل منهما على الآخر
وقيل يرجح القول لأنه أقوى
دلالة من الفعل لوصفه لها
والفعل انما يدل بقريئة
وقيل يرجح الفعل لأنه أقوى
في البيان بدليل انه يبين به
القول ولا تعارض في حقنا
حيث دل دليل على تأسيه
في الفعل لعدم تناول القول
لنا (وان كان) القول (خاصا
بنا) كان قال يجب عليكم
صوم عاشوراء الى آخر
ما تقدم (فلا معارضة فيه)
أي في حقه صلى الله عليه
وسلم بين القول والفعل
لعدم تناول القول له

قوله في كل سنة أو يتوقف لأنه يحتمل تقدم القول فلا نسخ بل يكون من قبيل التخصيص المتضمن
 للعمل بالدليلين والفعل فيثبت النسخ على قياس ما تقدم في كلام الشارح فيما إذا كان القول
 خاصا به صلى الله عليه وسلم لم يمتنع النسخ في تقديم القول تفويت الجمع بين الدليلين المحتمل
 فيه نظرا والثاني أقرب وأوجه (قول المصنف وفي الأمانة المتأخر ناسخ) أقول قيدوا ذلك بقيدتين
 أحدهما أن يدل الدليل على التامس به وهذا صرح به في المتن (والثاني) أن يدل دليل على
 تكرار الفعل إذا تقدم لكن هذا لا يحتاج إليه على ما صرح به الشارح وبني عليه كلام
 المصنف في هذا الكتاب من دلالة الفعل على الجواز المستمر وإنما يحتاج إليه على طريق
 العضد وغيره ولهذا صرحوا به هنا قال العضد القسم الثاني أن يدل الدليل على تكرار
 أي تكرار الفعل وعلى وجوب تاسي الأمانة به وفيه الاحتمالات الثلاث إلى أن قال فانيها
 أن يكون أي القول خاصا بالأمانة فلا تعارض في حقه بحال وأما في حق الأمانة فالتأخر من
 القول أو الفاعل ناسخ لا شخ الخ انتهى وذكر نحوه المصنف في شرح المنهاج وزاد حيث
 قال فإذا كان القول متأخرا عن الفعل الذي دل الدليل على وجوب اتباعه فيه فإن لم يدل
 دليل على وجوب تكرار الفعل فلا تعارض وإن دل على وجوب تكرره عليه وعلى أمته
 فالقول المتأخر إما أن يكون عاما إلى أن قال وإما أن يكون خاصا بنا كقوله لا يجب عليكم
 صيامه فلا تعارض أيضا في حقه صلى الله عليه وسلم وأما نحن فبغيره فنع عن التكليف به ثم إن
 ورد ذلك قبل صدور الفعل منا كان مخصوصا بغيرنا لعدم الوجوب وهذا يتجه أن يكون بناء على
 أنه يجوز التخصيص في اللفظ العام إلى أن يبقى واحد وإن ورد بعد صدور الفعل كان ناسخا
 لفعلنا المتقدم ولا يكون تخصيصا لصلا لا استلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة وأعلم أن هذا
 التفصيل انما يأتي إذا كانت دلالة الدليل الدال على وجوب اتباع الفعل ظاهرة كالتيان باللفظ
 عام مثل هذا الفعل واجب على المكلفين إذا قلنا المخاطب داخل في عموم خطابه أو علينا معاشر
 الناس وأما إذا كانت قطعية فلا يمكن حمل القول المتأخر على التخصيص أصلا بل يتعين حمله
 على النسخ مطلقا الخ انتهى وعلى هذا فقولنا وفي الأمانة المتأخر ناسخ محله في تأخر الفعل
 وكذا في تأخر القول إن كان وروده بعد صدور الفعل وكذا قبله إن كان دليل الاتباع قطعي
 التناول فليست أم لا يقال قوله بعد صدور الفعل القياس أن يقال بدله بعد دخول وقت الفعل
 لأن الفرض أنه لم يوجد لا مجرد فعل والتوقيت انما يتصور في قول مبين للوقت وقوله وأما إذا
 كانت قطعية الخ لا يقال عليه النسخ حينئذ مبني على التعارض مع أن القطعي لا يعارضه
 الظني لانا نقول أما أولا فالتعارض في هذا المقام بمعنى التخالف كما فسره به الشارح
 وهو متحقق وأما ثانيا فالتعارض المنعني بين القطعي والظني هو التعارض في الواقع وأما
 بحسب الظاهر فهو متحقق وهو كاف هنا وأما ثالثا فالقطعية هنا قطعية التناول وإن كان
 الثبوت ظاهريا فتأمل (قوله إن دل دليل على التامس به) إن قلت لم قيد التامس به هنا وفيما
 يأتي بدلالة الدليل على التامس ولم يقيد بذلك فيما سبق في قوله وما سواه إن علمت صفته فأمته
 مثله فانه يقيد ثبوت التامس وإن لم يدل دليل عليه وهو الموافق لكلام غيره ولا استدلالهم كافي
 الورقات وغيره بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة إذ لو دل دليل خاص لم يحتج

(وفي الأمانة المتأخر) منهما
 بأن علم (ناسخ) للمتقدم
 (أن دل دليل على التامس)
 به في الفعل

للاستدلال بذلك قلت وجه ذلك ان الكلام هنا فيما اذا ثبت حكم في حقنا ثم وقع منه عليه الصلاة والسلام فعل بخلافه فلا يترك ما ثبت في حقنا ويثبت تأسينا به الابدليل والكلام هناك حيث لم يثبت في حقنا ما يخالف الفعل فبطل تأسينا به لعدم المعارض فيه في حقنا نعم بقي الاشكال في قول الشارح السابق ولا تعارض في حقنا حيث دل دليل على تأسينا به في الفعل لعدم تناول القول لنا اللهم الا أن يجاب بأن عدم التعارض في حقنا ليس قطعي الاحتمال ثبوت حكم القول في حقنا أيضا وان لم يتناولنا لأن خروجنا منه ليس الا بطريق المفهوم فالتعارض محتمل فاحتجج لدليل التامس فليتأمل (قول المصنف فثالثها الاصح يعمل بالقول) فيه أمران الأول ان لقائل أن يقول ان كان وجه ذلك ما تقدم من انه أقوى فنتجبه عليه ان الفرض انه دل دليل على التامس ولا يدل على التامس الا القول ففعل القول فلا يصح ترجيح القول المعارض له بانه أقوى ويجاب باننا لانسلم انحصار الدال على التامس في القول بل يمكن الدلالة عليه بغيره كالنكاح كالمو أفطر في المثال يوم عاشوراء أو أفرط الناس معه ولم ينكر عليهم ولو سلم فقد يكون القول الدال على التامس عاما يمكن تخصيصه فلا يقاوم النص الذي هو المعارض وقضية ذلك انه لو دل على التامس نص لم يكن الاصح العمل بالقول والثاني ان هذا التصحيح مسلم في هذا الفرض وهو زيادة في كل سنة في تصوير القول وأما اذا سقط ذلك فنتجبه تصحيح التوقف كما تقدم بيانه (قول الشارح وانما اختلاف التصحيح الخ) أقول لا يخفى اشكال هذا التوجيه من جهة ان الترجيح انما يكون بدليل ويجوز احتياجا للعلم بالحكم لنعمل لا يصح دليل امر بجامع التعارض مع ان هذا التوجيه لا يقتضي ترجيح خصوص القول بل ترجيح أحد الأمرين من القول ومقتضى الفعل اللهم الا أن يقال ترجيح القول أحوط لكن هذا مسلم في خصوص هذا المثال ونحوه لا مطلقا لا يقال ومن جهة ان ثني الضرورة الى الترجيح فيما يتعلق بالنبي عليه الصلاة والسلام كما بمنوع بل قد تدعو الضرورة اليه كما لو دل دليل على تأسينا بفعله إذ التامس حينئذ متوقف على معرفة الناسخ والمنسوخ فان كان الناسخ الفعل ثبت التامس أو القول ارتفع به التامس لاننا نقول لانسلم ان دلالة الدليل على التامس به ضرورة تدعو الى الترجيح في حقه لان غاية الامر التعارض في حقنا مع كفاية الترجيح في حقنا كما في القسم الا ترى على ان هذا فيما نحن فيه غلط ظاهر لان الفرض اختصاص القول به فعلى تقدير كونه متاخرا انما ينسخ الفعل بالنسبة اليه لا بالنسبة اليه أيضا فليتأمل والجواب ان الترجيح هنا لم يقع الابدليل وهو كون القول أقوى لانه موضوع فلا يختلف بخلاف الفعل فان له محامل وانما يفهم منه في بعض الاحوال بقرينة ولانه أعم دلالة لانه يعم المعدوم والموجود والمعقول والمحموس والفعل يختص بالموجود المحسوس ولان دلالة القول متفق عليها ودلالة الفعل مختلف فيها والمتفق عليه أولى بالاعتبار ولان العمل بالقول يبطل مقتضى الفعل في حق الامة فقط ويبقى في حقه والعمل بالفعل يبطل مقتضى القول بجملة لانه مختص بالامة وقد بطل حكمه في حقهم والجمع بينهما ولو بوجه أولى من ابطال أحدهما بالكيفية لكن لما احتجنا الى الترجيح للتعبد عما لنا به هذا الدليل الذي هو قوة القول ولم يراع الاحتمال بخلاف ما يتعلق به عليه الصلاة والسلام لما لم يحتج اليه أعرضنا عن الترجيح بهذا الدليل مراعاة للاحتمال هذا حاصل ما في العوض فليتأمل بعد (قوله وان لم يدل دليل على

(فان جهل التاريخ فثالثها
الاصح يعمل بالقول) وقيل
بأنه عمل وقيل بالوقف عن العمل
بواحد منهما مثل ما تقدم
وانما اختلف التصحيح في
المسئلين كما في المختصر
لانا متعبدون فيما يتعلق
بنا بالعلم بحكمه لنعمل به
بخلاف ما يتعلق بالنبي صلى
الله عليه وسلم اذ لا ضرورة
الى الترجيح فيه وان رجع
الامدى تقدم القول فيه
أيضا وان لم يدل دليل على

التاسي به في الفعل فلا تعارض في حقنا عدم ثبوت حكم الفعل في حقنا (وان كان) ١٨٥ القول (عاما لناوله) كأن قال يجب على

وعليكم صوم عاشوراء الى آخر

ما تقدم (فتقدم الفعل أو

القول وللأمة كما مر) من ان

المتاخر من القول والفعل

بان علم متقدم على الآخر

بان ينسخه في حقه صلى الله

عليه وسلم وكذا في حقنا ان

دل دايمل على تاسيناه في

الفعل والافلا تعارض في

حقنا وان جهل المتاخر

فالاتوال أصها في حقه

الوقف وفي حقنا تقدم

القول (الأن يكون)

القول (العام ظاهرا فيه)

صلى الله عليه وسلم لانصا

كأن قال يجب على كل واحد

صوم عاشوراء الى آخر ما تقدم

(فالقول تخصيص) للقول

العام في حقه تقدم عليه

او تاخر عنه أو جهل ذلك ولا

نسخ حيث دلان التخصيص

أهون منه

(الكلام في الأخبار)

أي بفتح الهمزة وافتحه بتقسيم

الصادق بالخبر لينجز الكلام

عليه زيادة للفائدة فقال

(المركب) أي من اللفظ

(امامهم) بان لا يكون

له معنى (وهو موجود) كدلول

لفظ الهذيان (خلافا للامام)

الرازي في نفيه وجوده

قائلا التركيب انما يصار

اليه للافادة فثبت انتفت

استثنى فرجع خلافا الى ان

ما تقدم (فتقدم الفعل أو

القول وللأمة كما مر) من ان

المتاخر من القول والفعل

بان علم متقدم على الآخر

بان ينسخه في حقه صلى الله

عليه وسلم وكذا في حقنا ان

دل دايمل على تاسيناه في

الفعل والافلا تعارض في

حقنا وان جهل المتاخر

فالاتوال أصها في حقه

التاسي به في الفعل فلا تعارض في حقنا (أي سواء دل دليل على تكرار الفعل أولا وهو ظاهر
اذ لا أثر لتكرار بالنسبة اليما مع عدم تعلق الفعل بنا وصرح به العبد فقال في الاول القسم
الثالث أن يدل دليل على التكرار في حقه دون وجوب التامس الى أن قال فان كان أي القول
خاصا بالامة فلا تعارض أصلا انتهى وفي الثاني القسم الاول ان لا يدل دليل على تكرار ولا على
تاس الى أن قال ثانيا أن يكون القول مختصا بالامة فلا يعارض الفعل تقدم القول أو تاخر اذ
المفروض عدم وجوب التامس فلا تعلق للفعل بالامة والقول مختص به فلم يتوارد على محل
واحد انتهى (قول المصنف فتقدم الفعل أو القول له وللأمة كما مر) أقول قد علمت انه على
ما تقدم عن العبد وغيره بشرط للنسخ اذا تقدم الفعل دلالة دليل على التكرار والافلا نسخ
حيث دل في حقنا ولا في حقه قال العبد القسم الاول أن لا يدل دليل على تكرار ولا على تاس
وقد علمت ان أصنافه الاول ثلاثة أحدها أن يكون القول مختصا به الى أن قال ثانيا أن يكون
القول عامه وللأمة فخكه على تقدير تقدم الفعل وتاخره في حقه وحق الامة كما تقدم في
حقه ان تاخر فلا تعارض وان تقدم فالفعل ناسخ له وفي حقه لا تعارض على التقديرين انتهى

(الكلام في الأخبار) *

(قوله كدلول لفظ الهذيان) فيه أمران أحدهما انه يفيد انحصار الهذيان في المركب وثانيهما
انه يقتضي عدم انحصار المهم في الهذيان قال شيخنا الشهاب فان خص أعنى الهذيان
بالناسي عن نحو المرض فلا كف وجهه والافهي مستدركة فيما يظهر اه (وأقول) على
تقدير تسليم انحصار المهم في لفظ الهذيان فوجه الكاف انه قد يكون باعتبار الأفراد
الذهنية (قوله لا يسمى مركبا) قال شيخنا الشهاب أي ولا مفردا فهو واسطة فاقسام اللفظ
ثلاثة اه (قوله وليس موضوعا) قال الكمال لا فائدة للتصريح به لان معنى المهم تفضيحه اذ
المهم مالم يوضع لمعنى فيقول الكلام الى الحكم بان غير الموضوع لمعنى غير موضوع لمعنى
ولا فائدة له كما لا فائدة لقولك الانسان انسان لا يقال صرح به لدفع توهم عود الضمير في انه على
المركب مطلقا لانا نقول تصور معنى المهم يدفع هذا التوهم ويعين ان المراد المستعمل انتهى
(وأقول) جوابه اما أولا فبما حققه المولى التفتازاني في شرح قول العقائد حقائق الاشياء
ثابته من ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشي مفيد بالنظر الى
بعض تلك الاعتبار دون البعض كالانسان اذا أخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا انتهى وبيان ذلك
عليه بالحيوانية مفيدا واذا أخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا انتهى وبيان ذلك
هنا ان المهم أخذ من حيث انه مالم معنى له فيفيد الحكم عليه بعدم الوضع لامن حيث انه
مالم يوضع لمعنى حتى يكون الحكم المذكور لغوا والى ذلك أشار الشارح بتفسير المهم بقوله
بان لا يكون له معنى في دون أن يقول بان لم يوضع لمعنى فان قلت لكن عدم الوضع لازم لكونه
لامعنى له قلت لزومه له لا يمنع افادة الحكم به ألا ترى ان قول القائل الانسان قابل للعلم فيه
حكم على الانسان بلازمه ولا يسع أحدا انكار افادته ولا دعوى أنه لغو وقد جعل المولى
التفتازاني قبل تحقيقه السابق من أمثلة ما يفيد قول القائل واجب الوجود موجود مع ان
الوجود من لازم واجب الوجود بالاخفاء وأما ثانيا فبما أشار اليه في قوله لا يقال الخ وأما

ما أجاب به عنه فهو مدفوع بأنه قد يغفل عن معنى المهمل أو في الوضع قد دفع التوهم ظاهر
وأما ثانياً فبيان اتقاء الوضع بالاتفاق بدليل إطلاقه وذكر الخلاف فيما بعده
وهذا الاتفاق ليس لازماً لمعنى المهمل أو ليس لازماً فيما ينبغي التنبية عليه لئلا يغفل عنه
فاستأمل (قوله واختار أنه موضوع) أي بالنوع قال شيخنا الشهاب يعني وضعت العرب فردا
من المركب انتهى (وأقول) ما نسري به الوضع بالنوع لا تعويل عليه بل التعويل على ما في
التلويح في بحث الحقيقة والمجاز ما منه ولتنبه على فائدة جليلة وهي أن الوضع النوعي قد
يكون بثبوت قاعدة دلالة على أن كل لفظ يكون بكنية كذا فهو متميز للدلالة بنفسه على معنى
مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له كمثل الحكم بأن كل اسم آخر ألف أو ياء مفتوح ما قبلها
ونون مكسورة فهو وفردين من مدلول ما ألحق به هذه العلامة ~~وكل~~ كل اسم غير إلى فهو رجال
ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجمع تلك المسميات
إلى غير ذلك ونزل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات المشخصة باعتبارها بل أكثر الحقائق
من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمفرد والمنسوب وعامة الأفعال والمشتقات والمركبات
وبالجمله كل ما يكون دلالة على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دلالة على أن كل لفظ
معين للدلالة بنفسه على معنى فهو وعند القرينة المانعة عن إرادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق
بذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً ودال عليه بمعنى أنه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا
التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي كانت دلالة عليه
وفيه مع عند قيام القرينة بحاله أو مثله مجاز انتهى (قوله وللتعبير عنه بالكلام قال) اعترض
عليه بأن مسمى الكلام أخص من مسمى المركب المستعمل (وأقول) جوابه أن المراد وللتعبير
عنه في الجملة وحاصله وللتعبير عن بعض أفراد ومثل ذلك غير عزيز في الاستعمال كما لا يخفى والله
أعلم (قوله والكلام ما تضمن من الكلام) فيه أمران أحدهما قال الكوراني ويجب أيضاً
حمل الكلام على كلمتين لأن الكلام انما يتركب من المسند اليه والمسند لا غير وما في الشروح
من الكلمتين فصاعداً باطل انتهى (وأقول) ما ذكره من بطلان ما في الشروح مما ذكر من
التهور القبيح والخلاف الباطل الصريح فإن كون الكلام يتركب من ~~أكثر~~ كلمتين
مشهور في كلام النحويين حتى صرح به امامهم الجلال بن مالك في شرح تسميته وتبعه شراحه
وحتى صرح به من أذ القبه السيد قال فيه نجم الأئمة وفاضل الأمة الشيخ الرضي حيث قال في
قول ابن الحاجب الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد المراد بالاسناد أن يخبر في الحال أو في الأصل
بكلمة أو أكثر عن أخرى الخ ثم قال وقولنا أو أكثر أي نحو زيد أبوه قائم وزيد قائم أبوه فكان
على المصنف يعني ابن الحاجب أن يقول كلمتين أو أكثر وليس له أن يقول الأصل في الخبر
الأفراد إذ لا دليل عليه ويجوز فيه مزيد بحث أن شاء تعالى اهـ وحتى أظن الجلال ابن هشام
وناهيك بجلالاته وأحاطته في رد ما أوهمه كلام ابن الحاجب من أنه انما يتركب من كلمتين وحتى
اعتذر جمع عن ابن الحاجب في ذلك منهم الهندي في حواشيه فإنه اعتذر عنه في باب ما تضمن
الأكثر بصدق أنه تضمن كلمتين ومنهم الهندي في حواشيه فإنه اعتذر عنه فيما بأن المراد بكلمتين
ما فوق الواحدة فكيف مع ذلك يصح ما قل أن يدعى بطلان ما في الشروح لاسيما وهذا أمر

(والاختار أنه موضوع) أي
بالنوع وقيل لا والموضوع
مفرداته وللتعبير عنه بالكلام
قال (والكلام ما تضمن من
الكلم) أي كلمتان فصاعداً
تضمنتا

اصطلاحه وقد اشتهر انه لامشاحة في الاصطلاح حتى عبروا عنه كصدور الشريعة ونهايت به
 بأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء نعم السيد في «وإني المتوسط أجاب عن ابن الحاجب بأن
 الكلام إنما يتحقق بالاستناد الذي يتحقق بالاستداليه والمستند فقط وهما أما كلمتان أو ما يجري
 مجراهما وما عداهما من الكلمات التي ذكرت في الكلام خارجة عن حقيقة الكلام عارضة
 لها انتهى لكن هذا لا يوجب الحكم بطلان ما في الشروح الذي هو مشهور ومن لم يجعل الله
 له نورا فإله من نوره وثانيهما قال الدماميني في شرح التفسير فان قلت صدقه أي قوله ما تضمن
 من الكلام على الاثنين متعذر وذلك لأن من في قوله من الكلام ليسان الجنس فيلزم أن يكون
 مدخولا وهو الكلام مفسرا لما والكلام إنما يطلق على ثلاث كلمات فصاعدا فاذن لا يتحقق
 الكلام الا عند تحقق الكلام وهو باطل قلت لا نسلم من أن تبيينية وانما هي تبيينية وهي
 ويجوزها في محل نصب على الحال من الضمير المستكن في تضمن أي والكلام شئ تضمن كائنا
 من الكلام أي في حال كونه بعضا من الكلام فيصدق على الاثنين قطعا انتهى (قوله اسنادا
 مقبدا مقصودا لذاته) أقول فسر ابن مالك الاسناد بأنه تعليق خبر بمفعول عنه أو طلب
 بطالب واورد بعث ونحوه وأجيب بأنه خبر بحسب الوضع وانشائية بحسب العروض
 وصرح أعني ابن مالك بأنه يخرج بالمقيد ما لا يجهل معناه نحو النار حارة وهو مبنى على أن المعتبر
 الفائدة الجديدة واعقد غير واحد من المحققين أن المعتبر الفائدة الوضعية بان يدل المركب
 على معنى يحسن السكوت عليه وان كان معلوما أي ولو بحسب اصله ومع قطع النظر عن
 عروض ربطه بغيره حتى تدخل نحو الصلة فإنه يدل على معنى يحسن السكوت عليه بحسب
 الأصل ومع قطع النظر عن عروض ربطه بغيره والتعريف صريح في تحقق الاسناد المقيد
 فيه وأنه إنما يخرج بقوله مقصودا لذاته فلو لا هذا التعميم لم يتحقق الاسناد المقيد فيه وعلى
 اعتبار الفائدة الوضعية بالمعنى المذكور يدخل نحو النار حارة ويخرج نحو رجل يتكلم
 وقد يقال لا حاجة لانخراج هذا لأن الكلام في التراكييب العجيبة لغة وهذا فاسد لغة بناء على
 أنه لا يصح الابتداء بالنكرة إلا أن يجاب بأن فسادها لا يمنع الاتزان عنها (فان قلت) ويخرج
 أيضا نحو جله الشرط من الجملة الشرطية بل وجله الجزاء منها بناء على أن الكلام مجموعهما
 (قلت) لا بل كلاهما فيه الاسناد المقيد بالمعنى المذكور وانما يخرج ذلك بقوله مقصودا
 لذاته كما في الصلة بلا فرق (قوله فخرج غير المقيد) نحو رجل يتكلم بخلاف تكلم رجل لأن
 فيه بيان بعد إيهام فيه أمور أحدها يحقل تقييد الأول بما إذا لم يردية تكلم الآن في مكان كذا
 في حديث كذا مثلا والا كان مقيدا نانيها قال السكوراني وأما تقييده بقوله مقيد
 احتراز من رجل يتكلم فغيره مبدأ ما أولا فلا نه منه لأنه فاعل في المعنى وقد ذكر بعض
 المحققين من النحاة أن ما كان فاعلا في المعنى يقع مبتدأ وأما ثانيا فلان الاسناد عندهم هو
 نسبة إحدى الكلمتين إلى الأخرى بحيث يصح السكوت عليهما وما لا فائدة فيه لا يصح السكوت
 عليه انتهى (وأقول) هذا أدل دليل على عدم تشبيهه بوضع اطلاعه أما أولا فان كون قولنا
 رجل يتكلم غير مقيد أمر مشهور شائع ذائع حتى احتاجوا للفرق بينه وبين تكلم رجل
 وعن فرق بينهما ابن الحاجب وما نقله عن بعض المحققين لا يجدي به نقما بعد تسليم اعتبار
 وأما ثانيا فلان الاسناد عندهم لا ينحصر بنفسه فلهذا كره بل قسموه إلى مقيد وغير مقيد

(اسنادا مقيدا مقصودا
 لذاته) فخرج غير المقيد
 نحو رجل يتكلم بخلاف
 تكلم رجل لأن فيه بيانا
 بعد إيهام وغير المقصود
 كالصادر من النائم
 والمقصود لغيره كصلة
 الموصول نحو جاء الذي قام
 أبوه فانها مقيدة بالضم إليه
 مقصودة لا يصح معناه
 ولا طلاق الكلام على
 الذات كالكلام

لفظة ولا حرج فيها بهد فهم المعنى وكذا قال الا يارى في شرح البرهان المسئلة لغوية محضة
والقطع باحد هـ ما لم يثبت عندي واهل العربية مطبقون على اطلاق الكلام على الالفاظ اه
(قوله في انه حقيقة فيماذا) قال شيخنا الشهاب انما ثبت الالف أى لف ما حشو التركيب
ذامع اسم الاستفهام فليست موصولة فتحو عما ذاتسأل لكن الاستفهام له الصدور فلم يذكر
قبل حقيقة اه (واقول) قال الدماميني في شرح التسهيل قد صرح بعض المتأخرين بانهم امن
بين ادوات الاستفهام مخصوصة بجواز عمل ما قبلها فيها وان كلام العرب على ذلك وقد ذكر
المصنف يعنى ابن مالك هذه المسئلة في توضيحه الموضوع للكلام على مشكلات الجاء الصحيح
واستشهد عليهم بقول عائشة رضى الله عنها في حديث الالف اقول ماذا و قول بعض الصحابة
فكان ماذا فراجعهم من هناك اه (قوله وهو المحدود بما تقدم) قضيته ان اللسانى مخصوص
لغة بما تقدم لكن قال غير واحد ان الكلام لغة ما يتكلم به قليلا كان او كثيرا الا ان يدعى انه
بهذا المعنى مجازا او يكون المراد بانه المحدود بما تقدم ان من افراده المحدود بما تقدم او يكون
معناه اللغوى قد اختلف فيه (قوله وقالت المسئلة انه حقيقة في اللسانى الخ) اقول أى
اشتراكا لفظيا كما هو المتبادر من الاشتراك وكما هو صريح تقرير الشارح كقوله بين اللسانى
والنفسانى وقوله او فى احد معنويه الحقيقية ولم يتعرض للاشتراك المعنوى وكأنه لبعده القدر
المشترك بينهما والتكلف في تحقيقة كان يجعل احدا الامر من اللسانى والنفسانى وقد ذكره
غيره بل رجحه الكمال بن الهمام في المسيرة حيث قال مانصه ثم لاشك في اطلاق الكلام على من
قام به الحروف لغة اما مجازا واما حقيقة وهو أى انه حقيقة أقرب لان المتبادر من تكلم زيد
ونحوه لغة هو تلفظه فيكون مشتركا لفظيا او معنويا مشككا بانه على ان الكلام مطلقا اعلم من
اللفظى والنفسى وهو أى كونه مشتركا معنويا بالوجه اه أى لان الاصل وحدة الوضع
وكون الاطلاق حقيقيا (قوله وقال الاشعرى مرة في النفسانى) قال الكوراني والنون
في النفسانى زائدة في النسبة على غير قياس كالصنعانى ونحوه وما قيل انه للتعظيم باباه المقام اه
واقول اراد بما قيل قول الحق المحلى والنفسانى منسوب الى النفس بزيادة الف ونون للدلالة
على العظمة كما في قولهم شعرانى في العظيم الشعر اه ودعواه انه باباه المقام دعوى بلا مستند
فلا يعبا بها أى جهة لآباء المقام الذى هو مقام بيان حقيقة الكلام وان حقيقته المعنى القائم
بالنفس او المركب المخصوص او هو مشترك بينهما للدلالة على عظمة المعنى بزيادة الالف والنون
في نسبته الى النفس مع انصافه بالعظمة في الواقع على ان التمسك باباه المقام لو سلم انما يصح لو كان
توجيه الزيادة لاجل المقام وليس كذلك بل المقصود توجيه الزيادة في هذه النسبة في نفسها مع
قطع النظر عن المقام ضرورة وضع هذه النسبة قبل هذا المقام ومع قطع النظر عنه وان
استعملت بعد فيه وكأنه توهم ان غرض المحقق بيان نكسة استعمال هذه النسبة في هذا المقام
وهو فاسد (قوله قال الاخطا الخ) اعترض الاستدلال بذلك لانه ليس في قوله وانما جعل
الاسان على القواد دليل لما يوجب ان اسم الكلام عندهم مجاز في اللفظى اذا اللفظى يتبادر عند
اطلاق الكلام ولانه لا يلزم من كون اللفظى دليلا على النفسى أن يكون اطلاق الكلام
على اللفظى مجازا (قوله فيتبادر الى الاذهان) قال شيخنا الشهاب فهل نقول هو حجة

والاختلاف في انه حقيقة
فماذا قال حاكمه (وقالت
المعتزلة انه) أى الكلام
(حقيقة في اللسانى) وهو
المحدود بما تقدم لتبادره الى
الاذهان دون النفسانى
الذى أثبتته الاشاعرة دون
المعتزلة (وقال الاشعرى
مرة) انه حقيقة (في النفسانى)
وهو المعنى القائم بالنفس
المعبر عنه بمصادقات
اللسانى مجاز في اللسانى (وهو
المختار) قال الاخطا
ان الكلام فى القواد وانما
جعل اللسانى على القواد دليل
(ومرة) انه (مشترك) بين
اللسانى والنفسانى لان
الاصلى في الاطلاق الحقيقة
قال الامام الرازى وعليه
الحقون منا ويجب على
القوانين ان يتبادر اللسانى
بانه قد يكثر استعمال اللفظ
في معناه المجازى أو فى أحد
معنياه الحقيقية فيتبادر
الى الاذهان والنفسانى
منسوب الى النفس بزيادة
الف ونون للدلالة على العظمة
كما في قولهم شعرانى للعظيم
الشعر

حقيقة عرفيته في اللساني لان التبادر علامة الحقيقة لا مانع من ذلك وان كان في الاصل حقيقة في النفساني او مشتركاه (واقول) مما يدفع استدلاله بان التبادر علامة الحقيقة وان كان هو نصهم ان الشارح فرع التبادر على كثرة الاستعمال في المعنى المجازي او احد المعنيين الحقيقيين فذل - هذا التبادر لا يدل على الحقيقة ومن ثم قال شيخ الاسلام ح - له أي جواب الشارح ان يطلق التبادر ليس علامة للحقيقة بل علامتها التبادر الخاص بل بالصيغة والا لا تقتض بالخاص بل بكثرة الاستعمال لانه وجد في المجاز مع انه ليس بحقيقة وفي احد المعنيين الحقيقيين مع ان الحقيقة فيه لم تعرف به بل بالخاص بل بالصيغة اه قائلنا مل (قوله لان مجننه في ذلك) فيه امران الاول قال شيخنا الشهاب هذا يشبه تعليل الشيء بنفسه لان تكلم الاصولي هو مجننه اه واقول جوابه اننا لانسلم ان المراد بتكلمه مجننه الذي هو اثبات المحولات للموضوع بل المراد به ارادته بلفظ الكلام والمعنى وانما يريد الاصولي بلفظ الكلام اللساني أي انما يطابق لفظ الكلام لارادة اللساني لان مجننه عنه أي لان غرضه اثبات محولاته وهذا معنى حسن قريب ولو سلم قائلنا معنى وانما يتكلم الاصولي في ذلك أي يبحث عن اللساني بالفعل لان مجننه انما هو عنه بحسب الغرض وحاصله انما يقع مجننه عن اللساني لان البحث عنه هو غرضه وليس في هذا تعليل الشيء بنفسه ولا ما يشبهه والثاني ان مجننه لا يخصر في ذلك لانه يبحث عن الادلة الشرعية وهي لا تخصر في الالفاظ لان منها الاجماع والقياس ونحوهما وهذه ليست القاطنات ويجب ان المراد ان مجننه بالنسبة للكلام اللساني والنفساني عن الكلام اللساني لاعن النفساني كما اشار اليه بقوله لاني المعنى النفسي والحاصل ان المراد انه فيما فيه كلام لاني ونفساني انما يبحث عن اللساني فلا ينافي انه يبحث في غير ذلك عن المعاني - الاجماع والقياس فتأمل (قوله فان افاد بالوضع طلبا فطلب ذكر الماهية استقهاام الخ) تكلم عليه الكوراني ثم قال هذا شرح كلام المصنف وفيه بحث لان حصر الاستقهاام في طلب ذكر الماهية غير سديد لان حقيقة الاستقهاام استعلام ما في ضمير المخاطب فقد يكون المراد من السؤال بيان الحال نحو كيف زيد أي على أي حال او التصديق فنحو هل الحركة الموجودة دائمة ولان تخصيص الانشاء بما لا يدل بالوضع على طلب ولا يحتمل الصدق والكذب خلاف المشهور بل نسب الى بعض المنطقيين والمشهور ان الانشاء قسم الخبير اه (واقول) يمكن ان يجاب بان الحال من جملة الماهيات اذ لا وجه لتخصيصها بغير الاحوال فيصدق على طلب ذكرها طلب ذكر الماهية كما يصدق على نحو من ذا ازيد أم عمر وطلب ذكر ماهية المشار اليه أي المراد منه بعينه وكذا على نحو هل استغنى زيد لان الاستغناء من جملة الماهيات والمطلوب ذكره وطلب ذكر الماهية أعم من طلبها للتصور أو للتصديق وهذا قال في المطول في باب الانشاء وهو أي الاستقهاام طلب حصول صورة الشيء في الذهن فان كان تلك الصورة وقوع نسبة بين الشئين أو لا وقوعها فحصولها هو التصديق والافهوا التصور انتهى ثم رأيت السكالي قال قد يقال تعريف الاستقهاام بأنه اللفظ المفيد لطلب ذكر الماهية كما يؤخذ من هذا التقسيم غير جامع لان الاستقهاام كما يفيد طلب ذكر الماهية قد يفيد طلب تعيين فرد من افرادها نحو من ذا ازيد أم عمر وقد يفيد طلب بيان وصف من اوصافها فنحو هل استغنى زيد وهل أحصد

(وانما يتكلم الاصولي في اللساني) لان مجننه في ذلك لاني المعنى النفسي (فان افاد) أي ما صدق اللساني (بالوضع طلبا فطلب ذكر الماهية) أي اللفظ المفيد لطلب ذلك (استقهاام) فهو ما هذا (و) طاب (تخصيها او قصصها) الكف عنها

الزرع ويمكن ان يجاب بحمل طلب ذكر الماهية على ما يعم ذكرها صفة وموصوفة ومع تعيين
وتشخيص لبعض افرادها ودون ذلك فيكون التعريف جامعا وان كان فيه ايهام بالنسبة
الى اقسام المستفهم عنه انتهى وايلا ان تظن اتحاد جوابنا مع جوابه واما مخالفة المشهور
فيما يرجع لجرد الاسم - طراح فامرهم بحد او اقتضاه على نسبة لبعض المنطقيين فيه قصور
ولهذا قال السبوطي المذاق من النجاة وغيرهم واهل البيان قاطبة على انحصاره أي الكلام
في الخبر والانشاء وقال كثيرون اقسامه ثلاثة خبر وطلب وانشاء اه (قوله أي اللفظ
المقيد لطلب ذلك) فيه امران الاول قال شيخنا الشهاب انما حوله لذلك اقول المتن الاتي
والا فلا يحتمل الصدق الخ فانه باعتبار اللفظ ولولا هذا لصح التقسيم هذا المقاد باللساني من
غير حاجة الى تأويل اه والثاني انه يخرج منه ان الاستفهام اسم للكلام المقيد لطلب
ما ذكر لانه جعل الاستفهام من اقسام الكلام اللساني وكذا يقال في بقية الاقسام
وهذا لا ينافي اطلاق الاستفهام بمعنى آخر كطلب الفهم (قوله وتخصيها أو تحصيل الكف
عنها أمر ونهي) اقول يدخل فيه مخوفه في كذا الان فيه طلب تحصيل ماهية التفهيم لاذكرها
فهو داخل في تعريف الامر خارج عن تعريف الاستفهام وكذا فهو اذ كرى ماهية كذا الان فيه
أيضا طلب تحصيل ماهية ذكر كذا لا مجرد ذكر ماهية كذا انهم يرد عليه فحوا كف فانه امر
ويصدق عليه حد انتهى وهو طلب تحصيل الكف عنها دون حد الامر وهو طلب تحصيلها
فلا يكون حد الامر جامعا ولا حد النهي مانعا ونحو ما يزيد فانه يقيد طلب تحصيل الماهية لانه
مستغنى عنه وقد فسروه بطلب الاقبال فهو طلب تحصيل ماهية الاقبال مع انه ليس بامر
ولانهم يجاب عن الاول بان الحدود الضمنية كالاستفهام من التقسيم لا يتوجه عليها
المواخذة بمثل ذلك وعن الثاني بانهم تسعوا في تفسير النداء بطلب الاقبال وانما طلب الاقبال
لازم معناه ولهذا قال شيخنا الشريفي في شرح الفرة المنطقية ما لفظه فانه أي النداء وضع
لتبيينه المخاطب لئلا يفوت عرف ويلزم منه طلب الاقبال اه (قوله وسائل أي دون
المطلوب منه رتبة) اقول هذا لا يقتضي ان السؤال من الله فحوا غفر لي امر حقيقة كيف
وهو اقتضاء الفعل اقتضاء جازما ولا يظهر تحقق قيد الجزم في حقه تعالى وخصوصا ان لاحظنا
ان التوعد بالعذاب من خاصية الجزم على ما تقدم في محله بل يكفي صدق هذا بالنسبة للخلق لكن
يبقى الكلام في ان السؤال منه تعالى باللفظ الامر كاعفري من أي الاقسام المذكورة فان
خرج عنها كان هذا التقسيم غير حاصر فليست امل (قوله تنبيه وانشاء) قال شيخنا الشهاب ان
قوله وانشاء عطفت تفسير (واقول) هذا الامع في له مع قول الشارح أي يسمى بكل من هذين
الاسمين وذكر غير توجيه التسمية بكل منهما ما بالانتهت به على مقصودك وانشائه أي ابتكرته
من غير ان يكون موجودا في الخارج اه (قوله ام افاد طلبا باللازم كالقنى والترجي) قال
شيخنا الشهاب فيه بحث من جهة القنى واما الترجي فقد مشى في المطول على انه لا طلب فيه
وانما هو ارتقاب شيء لا وثوق بحصوله اه واقول اختلفوا في القنى فمنهم من قال انه لا طلب
المقنى ومنهم من قال انه حالة نفسانية يلزمها الطلب فمما ذكره الشارح كالمصنف
احد القولين فاما معنى البحث فليست امل (قوله ومحملها ما الخبر) اقول يخرج منه ان الخبر

أي اللفظ المقيد لطلب ذلك
(امر ونهي) مخوفهم ولا
تقعده (و) لو كان طلب
تحصيل ما ذكر (من ملتمس)
أي مسا والمطلوب منه رتبة
(وسائل) أي دون المطلوب
منه رتبة فان اللفظ المقيد
لذلك منهما يسمى امر ونهي
وقيل لا بل يسمى من الاول
القاسا ومن الثاني سؤالا
واشار المصنف الى هذا
الخلافا بقوله ولو (والا)
أي وان لم يقيد بالوضع طلبا
(فلا يحتمل) منه (الصدق
والكذب) فيمادل عليه
(تنبيه وانشاء) أي
يسمى بكل من هذين الاسمين
سواء لم يقيد طلبا فحوا
طالق ام افاد طلبا باللازم
كالقنى والترجي فحوليت
الشباب يعود لعل الله
يعفوني (ومحملها) أي
الصدق

ما يحتمل الصدق والكذب أو قول كلام أو مركب يحتمل الصدق والكذب وقد اعترض على هذا التعريف بأنه يستلزم الدور إذا صدق معرف بمطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب بعدم مطابقة نسبة الخبر للواقع واجيب بوجوه منها أن الخبر الاصطلاحي معرف بالصدق والكذب اللغويين والصدق والكذب الاصطلاحيين بالخبر اللغوي ومنها أن هذا انما يرد على من فسر الصدق والكذب بما ذكره اما لو فسر بمطابقة النسبة الإيقاعية أو الانتزاعية للواقع وعدم مطابقة الواقع فلا دور (قوله من حيث هو) أي بمجرد النظر إلى مفهومه أي بمجرد أن يلاحظ أنه ايجاب شيء على شيء أو سلب شيء عن شيء بل نسبة شيء إلى شيء مع قطع النظر عن الالفاظ والقرائن الحالية والمقابلة بل عن خصوصية الخبر كذا عبر بعضهم (قوله وأبي قوم تعريفة) أي الخبر في القوائد الغائية وشرحه الشيخنا الشريف ما ينبغي إرادته هنا حسن تفصيله وإيضاحه المقام قال فالتعريف صورة أي تعقل المفهوم الذي وضع اللفظ له من حيث هو ضروري لا يحتاج إلى نظر وفكر ولم يرد أن فهم المعنى من اللفظ أو تصوّر من حيث أنه معناه ضروري كذا حققه العلامة ولا يتوجه حيث أنه مما يتبدل بتبدل الاصطلاح فلا يوصف بالضرورة فإن الحكم على ذات المعنى المقترن بضروريته في المذهب الأصح قيل إذا عرف شيء بالبداهة فبداهته بديهية لانا إذا التفتنا إلى حصوله نعرف أنه بغير نظر فلا وجه لاختلاف المتبحرين ولا الاستدلال وكذا كل كسبي أجيب بأننا لنسلم معرفة طريق الحصول فانا نجد صور الاندري كيف حصلت وذلك لأن النفس قد تحصل علومها لا تلتفت إلى كيفية ضبط حصولها حتى إذا اختلطت وطالت المدة التبس عليها في بعضها كيفية الحصول واحتج من قال بنظرية الخبر بأنه لو كان بديهيا لما اشتغل العلماء بتعريفه قيل لأنه ضائع وقيل لأن المعرف هو الموصول بطريق النظر فلا يكون المعرف الانظريا ويمكن الجواب بوجهين * الأول أن الشيء قد يكون بديهي الكنه نظريا من وجه فيعرف تعريفا حقيقيا بالوجه النظري من غير محذور فيجوز أن يكون تعريف الخبر تعريفا بوجوه نظرية مع بداهة الكنه وما توهم من أن الأمر الاعتباري لا وجه له لا وجه له الثاني أن البديهي ما لا يحتاج إلى نظر لا ما لا يمكن حصوله منه فلم لا يجوز أن يحصل بديهي خفي من نظر مجرد أو رسم فله طريقان يختار المعرف أحدهما تعلما وأجاب المصنف بأن تعريفه ليس تعريفا حقيقيا برأيه فحصل مجهول ليلزم ما ذكر بل هو بديهي وتعريفاته (تنبيهات) يراد بها الالتفات إلى ما علم بالصدق بأنه المراد بلفظ الخبر فتكون تعريفات لفظية لا تنافي البداهة وكذا الطلب ضروري أي تصوّر على الأصح باقسامه أي مع الأقسام الخمسة الآتية من الأمر والنهي والاستفهام والتثني والتدعاء اه بتلخيص واختصار كبريهمات ونفائس ثم استدلل على بداهة الطلب والخبر بأن كلام من أهل التمييز بلا احتياج إلى نظري يميز بين الخبر والطلب باقسامه فيعرف أن كلامها نوع مغاير للآخر ويورد كلامي موضعه ويجب عنه بما يطابقه حتى الصبيان المميزين ومن لا يتأني منه النظر كالبه (قوله كالعلم والوجود والعدم) قد ذكر المصنف في المقدمات الخلاف في أن العلم ضروري أو نظري وفي المواقف وشرحه قيل أنه أي الوجود بديهي تصوّره فلا يجوز حيث أن يعرف التعريف اللفظي وقيل هو كسبي فلا بد حيث أن من تعريفه وقيل لا يتصور أصلا

والصدق والكذب من حيث هو (الخبر) وقد يقطع بصدقه أو كذبه لا مخرج عنه كما ساقى (وأبي قوم تعريفة كالعلم والوجود والعدم) أي كما أبوا تعريف ما ذكر قيل لأن كلاما من الأربعة ضروري فلا حاجة إلى تعريفه وقيل ليس تعريفه

لابداعية ولا كسبا والمختار أنه بدعي والمنكر له أي لكون الوجود بدعيًا فرقتان الأولى
من يدعي أنه كسبي يحتاج إلى معرف الثانية من يدعي أنه لا يتصور الوجود أصلاً
لابداعية ولا كسباً بل هو متمنع التصور وبسط حجج الفرق الثلاث ثم قال ثم من قال بأنه أي
الوجود يعترف بـ حقيقة كونه كسباً عنده ذلك فيه عبارات الأولى أنه أي الموجود هو الثابت
العين والمعدوم هو المنقضي العين وفائدة لفظة العين التسمية على أنه هو الموجود في نفسه والمعدوم
في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو أعم منهما * الثانية أنه المنقسم إلى فاعل
ومنفعّل أي مؤثر ومثأثر والمنقسم إلى حادث وقديم والمعدوم ما لا يكون كذلك * الثالثة أنه
ما يعلم ويخبر عنه أي يصح أن يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح أن يكون كذلك فهذه العبارات
تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت العين أو ما به ينقسم الشيء
إلى فاعل ومنفعّل أو إلى حادث وقديم أو ما به يصح أن يعلم الشيء ويخبر عنه وكله أي كل ما ذكره
هذا القائل تعريف للشيء بالآخر كما لا يخفى فإن الجهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا
يعرفون شيئاً من ذلك في هذه العبارات وأيضاً الثابت يرادف الموجود والثبت الوجود فلا
يصح تعريفه به تعريفًا حقيقياً والفاعل موجود له أثر في الغير والمنفعّل موجود فيه أثر من
الغير والقديم موجود له أول والحادث هنا موجود له أول فلا يصح أخذ شيء منها في تعريف
الموجود وصحة العلم والأخبار أماكن وجودهما فالتعريف بهما أيضاً دوري انتهى (قوله
وقد يقال الانشاء ما يحصل مدلوله في الخارج بالكلام والخبر خلافه الخ) اعلم أن معنى الخبر
والانشاء بالمعنى الشامل لجميع ما عدا الخبر والتمييز بينهما مما دق واحتاج إلى الإيضاح وقد
لخص ذلك محققا شيخنا الشريف في شرح الفوائد حيث قال رحمه الله تعالى اعلم أن كل أمرين
بينهما في حد ذاتهما جامع قطع النظر عن اعتبارهما بمرحلة إما بالثبوت أو بالاتقاء ضرورة
استحالة ارتفاع التقيضين والخبر دال وضعاً على صورة ذهنية على وجهه الأذعان تحكي تلك
الحال الواقعية وتبينها والحكاية تدل على الحكمة دلالة غير قطعية فالخبر يدل عليه أيضاً
ويجوز تخلفه عن كلامه مدلوله ثم إن كان الطرفان على ما حكى ويفهم من تلك الصورة المعبرة
بالإيقاع أو الانتزاع فبالضرورة تكون الصورة وافقة للحالة الواقعية في الكيفية وافقة
الحكاية للحكي فهي ما ثبتان أو سلبان وإن لم يكونا كذلك فهي مخالفة للحالة في الكيفية
فالصدق مطابقة الحكم على الإيقاع والانتزاع لما في الواقع في الكيفية والكذب مخالفة
إياه فيما أولئك أن تقول الحالة المحكية المعبرة بالوقوع واللا وقوع من حيث إنها مدركة مفهومة
من اللفظ أن طابقت في الكيفية ما في الواقع لذاته مع قطع النظر عن كونها مدركة فصدق
والافتكاذ والتغاير الاعتباري كاف في المطابقة وبه اعترف المحقق في الأصول الآن فيه
تكافؤا فظهر صحة حمل الحكم على الإيقاع والوقوع انتهى وفيه تصريح بأن المراد بالصورة
الذهنية هو الإيقاع والانتزاع وأنها مدلول الخبر وهذا أعني أنها مدلول الخبر موافق لقول
المصنف ومدلول الخبر الحكم بالنسبة وأن المطابقة معتبرة بين الحكم وبين الوقوع أو اللا وقوع
سواء أريد بالحكم الإيقاع والانتزاع أو الوقوع واللا وقوع وأن التغاير بين المطابقتين حقيقي
على الأول اعتباري على الثاني والمراد بالمطابقة في الكيفية التي ذكرها الموافقة في الثبوت

(وقد يقال الانشاء ما
كلام يحصل مدلوله في
الخارج بالكلام)

أو السلب فإن الابقاع يوافق الوقوع في الثبوت لأن الابقاع ادراك الوقوع وهو ثبوت
كالوقوع ثم قال فإن قلت اضرب مثلا يدل على ثبوت نسبة الطلب أيضا فإن تحققت كان صدقا
والا فكذباً قلت هو موضوع النسبة الطلب لا ما بين ثبوتها يدل على الثبوت بالذات الا انه
يستلزم خبرا وهو ان الضرب مطلوب في يدل على نسبة تتصل بالمطابقة لانه بالذات يدل على
صورة تحكي ثبوت نسبته فافهم انتهى وحاصل الجواب ان الخبر موضوع لصورة تبين ثبوت
النسبة وتحكي ذلك والانشاء موضوع لنفس تلك النسبة ثم قال وقد يقال لنسبة الانشاء
خارج تطابقه أولا لانه لم يقصد منه المطابقة بينهما وجودا وعدماد ما ولا يلتفت اليها فتأمل
انتهى وهو اشارة الى نقل جواب آخر وقرئ آخر بين الخبر والانشاء وعن ذكره هذا شيخ
الاسلام الهروي حفيد المولى التفتازاني في حواشيه على المختصر حيث قال مانصه لا يقال قد
يكون لبعض الانشاء خارج تطابقه نحو ازيد قائم بل يكون ذلك في جميع الانشاءات لأن النسبة
بين كل أمرين في الواقع اما ثبوتية أو سلبية على طريق الحصر العقلي لانا نقول المقصود أي
في الخبر خارج تقصده مطابقة فان طابق فصديق والافكاذب ثم قال في قول المختصر اما أن
تكون نسبته أي الكلام بحيث تحصل من اللفظ ويكون اللفظ موجودا لها من غير قصد الى
كونه دالا على نسبة حاصلة في الواقع بين الشيئين وهو الانشاء مانصه وذلك لانه اذا قال المتكلم
اضرب يتصف بطلب الضرب ويعتد تطابقا له عرفا مجردا للفظ بهذا اللفظ (أقول) تحقيق
الفرق بين الخبر والانشاء ما أشير اليه من ان الخبر تقصده مطابقة النسبة المفهومة للخارج
بخلاف الانشاء والافكل من الأمر والنهي يدل على نوع طلب مخصوص فاذا لم يكن في نفس
المتكلم هذا النوع بل ما يقابله يلزم أن يكون ~~كاذبا~~ وان كان كذلك يكون صادقا لكانهم
اعتبروا الصدق والكذب باعتبار مطابقة النسبة المفهومة للخارج وعدمها فتأمل انتهى
اذا تقرر ذلك فيمكن أن يحمل كلام المصنف والشارح على ما حققه شيخنا فقول المصنف
الانشاء ما يحصل مدلوله في الخارج بالكلام أي لمدلوله حكاية للنسبة الواقعة بين طرفيه
فقوله اضرب مدلوله نسبة طلب الضرب لا ما هو حكاية لها وقول الشارح وطلب القيام
يحصل به لا بغيره أي هو المقصود به لا بغيره أي على وجهه أن يكون مدلوله ما هو حكاية عنه فلا
ينافي أنه يتحقق بدونه وقوله أي ما يحصل مدلوله في الخارج بغيره يجعل على أن المراد بمدلوله
مضمونه الذي هو وقوع النسبة الحكمية على ما أشار اليه بعد على أن يكون مدلوله الحقيقي
المقصود به حكاية ذلك المضمون وقول المصنف أي ماله خارج صدق أو كذب أي ما يكون مدلوله
حكاية لنسبته الواقعة بين طرفيه وينبغي أن يراد بالخارج الخارج عن اعتبار المعتبر حتى يشمل
الذهنيات وقول الشارح أي مضمونه من قيام زيد أي من وقوع قيامه وكلامه يفهم ما تقدم
نقله في كلام شيخنا عن المحقق في الاصول من أن المطابقة بين الوقوع أو الالاقوع من حيث
كونه مفهوما من اللفظ وبين ذلك باعتبار الواقع وقطع النظر عن كونه مفهوما من اللفظ
فليتأمل (قوله) نحو أنت طالق (رقم) فيه اشارة الى ان الانشاء على هذا القول المذكور بقوله
وقد يقال شامل لما يقصد طلبا بالوضع أيضا فهو أعظم منه على الاول كما سيصرح به الشارح
فالقسمة على هذا القول ثنائية وعلى ما قبله ثلاثية (قوله من ايقاع الطلاق الخ) قال شيخنا

نحو أنت طالق وقم فان
مدلوله من ايقاع الطلاق
وطلب القيام يحصل به
لا بغيره وقوله بالكلام من
اقامة الظاهر مقام المظهر
للايضاح فالانشاء بهذا
المعنى أعظم منه بالمعنى
الاول لشموله ما قبل الاول

مع

(والخبر خلافه) أى ما يحصل مدلوله في الخارج بغيره (أى ماله خارج صدق أو كذب) ١٩٥ نحو قام زيد فان مدلوله أى

مضمونه من قيام زيد يحصل بغيره وهو محتمل لأن يكون واقعاً في الخارج فيكون هو صدقاً وغير واقع فيكون هو كذباً (ولا يخرج له) أى للخبر من حيث مضمونه (عنهما) أى عن الصدق والكذب (لأنه امام مطابق للخارج) قال الصدق (أولاً) قال الكذب (وقبل بالواسطة) بين الصدق والكذب (فالجاذب) قال الخبر (أما مطابق) للخارج (مع الاعتقاد) أى اعتقاد الخبر المطابقة (ونفيه) أى نفي اعتقادها بان اعتقاد عدمها أولم يعمد شيئاً (أولاً مطابق) للخارج (مع الاعتقاد) أى اعتقاد الخبر عدم المطابقة (ونفيه) أى نفي اعتقاد عدمها بان اعتقادها أولم يعمد شيئاً (فالثاني) أى ما اتفق فيه الاعتقاد المذكور والصادق بصورتين (فيهما) أى في المطابق وغير المطابق وذلك أربع صور (واسطة) بين الصدق والكذب والاول وهو ما معه الاعتقاد المذكور في المطابق الصدق وفي غير المطابق الكذب (وبغيره) أى غير الجاحظ قال (الصدق المطابقة) أى صدق الخبر بمطابقته (لاعتقاد الخبر مطابق) (أولاً) اعتقاده (الخارج أولاً)

الشهاب هو موافق لما ياتي في جانب الخبر من ان مدلوله الحكم بالنسبة لاثبوتها (قوله أى ما يحصل مدلوله في الخارج بغيره) تفسير للخلاف للضمير المضاف اليه قال شيخنا فسر الشارح الخلاف بحقيقةه وفسره المصنف بلازمه انتهى (قوله أى ماله خارج صدق أو كذب) ما خبر مبتدأ محذوف والتقدير أى الخبر ماله خارج الخ ووجه له خارج صفة ما وقوله صدق أو كذب صفة ثانية هذا مقتضى شرح الشارح وقوله فيكون هو أى قام زيد صدقاً الخ وظاهر عبارة المصنف كالعقد أنه يسمى بالصدق والكذب من غير تأويلهما بالصدق والكذب أو بذي الصدق وذى الكذب وعلى هذا فقوله ولا يخرج عنهما معناه عن الخبر الصدق والخبر الكذب ويحتمل انه بالتأويل وبه يشعر تعبير الشارح بصادقاً وكاذباً وهو المناسب لقوله الآتى وغيره الصدق الخ وبما تقر من ان قوله صدق أو كذب صفة ثانية لما يسقط ما قديتهم من ان قول المصنف أى ماله خارج غير مانع لان الانشاء أيضاً خارجاً غير أنه لا تقصد مطابقة على ما تقدم وذلك لانه وان كان كذلك لكانه خارج عن هذا التعريف بالصفة الثانية التى هى قوله صدق أو كذب (قوله فان مدلوله أى مضمونه من قيام زيد الخ) انما فسر المدلول بالمضمون الذى هو النسبة بالحكم الذى هو المدلول حقيقة على ما سبق لان النسبة هى التى تحصل بغيره بخلاف الحكم فانه لا يحصل الا به (قوله ولا يخرج له) أى ولا يخرج له فهو مصدر وقوله من حيث مضمونه أى الذى هو النسبة لانه حيث مدلوله الذى هو الحكم على ما سبق وقوله لانه أى الخبر من حيث مضمونه وهذا ظاهر فيما تقدم عن الحق في الاصول ويوافق ظاهر قول المصنف الآتى ومورد الصدق والكذب النسبة التى تضمنها ليس غير كقائم في زيد بن عمرو قائم وان أمكن تأويله بما يوافق ما تقدم عن تحقيق شيخنا وقوله فالصدق أى فهو الخبر الصدق وليس المعنى فالمطابقة هى الصدق لما تقدم من ان الصدق والكذب في عبارة المصنف وصفان لنفس الكلام (قوله فالثاني الى قوله وذلك أربع صور واسطة) قال شيخنا الشريف وما قولهم من صورتين آخرين يعنى اتقاء المطابقة والاعتقاد معا واتقاء اللامطابقة والاعتقاد معا ففاسد لدخول الاول في غير المطابق والثاني في المطابق انتهى ثم أورد بحثنا ههنا وهو ان اذعان مضمون الخبر واعتقاده أى الايقاع غير الاذعان بان الخبر مطابق للواقع بمعنى الموافقة في الكيفية ونحوها على ما تضرر ضرورة اختلاف الطرفين ويجوز حصول الاول من غير التفات الى الثاني وان كان يحصل بآدى توجه كما صرح حوايه وحينئذ ترقى الصور لجواز ان يكون كل منهما مع اعتقاد الحكم أو اعتقاد عدمه والغفلة عن المطابقة قد بدروها وان أمكن ادراجها فيما لا اعتقاد معه بان يراد عدم اعتقاد المطابقة واللامطابقة لكن فيه مع البعد ان المقصود تفصيل الصور المحتملة لا ادراج بعض فى آخر والا فيمكن ارجاع الصور الى أربع هى المطابقة مع اعتقادها وعدم اعتقادها واللامطابقة كذلك انتهى (قوله والاول وهو ما معه الاعتقاد المذكور في المطابق الصدق) أى الخبر الصدق فالصدق الذى هو وصف الخبر بمطابقته للخارج مع اعتقاد الخبر المطابقة وما قبل من ان مفهوم الصدق بهذا المعنى عنده مطابقة للواقع والاعتقاد لا المطابقة وأن يعتد فهو كما قال شيخنا الشريف ممنوع (قوله وغيره الصدق المطابقة الخ) الصدق والكذب في هذا القول عبارتان عن وصف الخبر وفيما قبله عبارتان عن

اعتقاده (الخارج أولاً) ولا وكذب عدمها) أى عدم المطابقة لاعتقاد الخبر مطابق اعتقاده الخارج أولاً

نفس الخبر الموصوف كما هو ظاهر مع التأمل في عبارة المصنف فليستأمل (قوله فالساذج واسطة)
قال شيخنا الشهاب اعترض بأن الشك من قبيل التصورات كما هو رأي المحققين فليس من الخبر
انتهى (وأقول) صرح في المطول أولاً بما يفيد انتفاء الواسطة على هذا القول ثم ذكر في أثناء
تقريره ما نصه وأما المشكوك فلا يتحقق فيه الاعتقاد لأن الشك عبارة عن تساوي الطرفين
والتردد فيهما من غير ترجيح فلا يكون صادقا ولا كاذبا وتثبت الواسطة اللهم إلا أن يقال إذا
انتهى الاعتقاد لتحقيق عدم المطابقة للاعتقاد فيكون كاذبا لا يقال المشكوك ليس بخبر بل يكون
صادقا وكاذبا لأنه لا حكم فيه ولا تصديق بل هو مجرد تصور كما صرح به أرباب المعقول لأن القول
لا حكم ولا تصديق للشك بمعنى أنه لم يدرك وقوع النسبة أولا وقوعها وذهنه لم يحكم بشئ من
النفي والاثبات لكنه إذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار مع الشك فكلامه خبر
لا محالة بل إذا تبين أن زيد ليس في الدار وقال زيد في الدار فكلامه خبر وهذا ظاهر انتهى
فقوله لا نأخذ قول الخ ردلا اعتراض الذي حكاه شيخنا وسكت عليه وقوله وتثبت الواسطة الخ
يشعر بعدم الخزم بنقيضها على هذا القول وإن صرح أولاً بما يفيد نفيها عليه (قوله فنه كذب وهو
ما فقد فيه كل منهما سواء صدق فقد اعتقاد المطابقة باعتقاد عدمها أم بعدم اعتقاد شئ) فيه
تصريح بأن من الكذب على هذا القول ما لا اعتقاد فيه أصلا واعتراضه الكمال بأنه عند الرأب
الواسطة كما ينبغي عنه كلامه وكأنه أراد بكلامه المنبئ عما ذكر قوله فيما نقله عنه بل أما أن لا يوصف
بصدق ولا كذب كقول المبرهن الذي لا قصده زيد في الدار وفي تمسكه بهذا نظر لأن فرض هذا
انتفاء الاعتقاد من لا قصده وكلام الشارح في انتفائه عن له قصده فليستأمل (قوله ومدلول الخبر
في الاثبات الحكم بالنسبة التي تضمنها كقيام زيد في قام زيد مثلا لا يثبتها في الخارج) فيه أمور
* أحدها أن المراد مدلول فرد الخبر لا مدلول نفسه والافتدول نفسه هو ما تقدم في قول المصنف
والخبر خلافه وتقدم تفسير الشارح الخلاف بما يحصل مدلوله في الخارج بغيره والمصنف بماله
خارج صدق أو كذب * ثانيها قول الشارح في الاثبات قال شيخنا الشهاب حمله على التقييد به
قول المتن الآتي لاثبوتها انتهى (أقول) وقول المتن الحكم بالنسبة لأن مدلوله في النفي ليس
الحكم بالنسبة بل بانه قائم كما سيأتي * ثالثها أن هذه النسبة التي هي متعلق الحكم هي ثبوت
المحول للموضوع كثبوت القيام لزيد في قولنا قام زيد أو نقول هي ثبوت ربط المحول بالموضوع
كثبوت ربط القيام بزيد في قولنا قام زيد كما بين ذلك القوم في كتب المنطق وغيرها وحينئذ فتشيل
الشارح للنسبة بقوله كقيام زيد في قام زيد بخلاف ذلك والمعنى اذ متعلق الحكم بحسب الواقع
انما هو ثبوت القيام لانفس القيام لكن الحامل له قول المصنف هنا لاثبوتها فانه دل على أنه
أراد بالنسبة نفس القيام لاثبوتها والا كان المعنى لاثبوت ثبوت القيام وهو فاسد وقوله فيما يأتي
كقائم في زيد بن عمرو قائم فثل للنسبة بقائم لاثبوتها وما ل ذلك إلى أن المراد بالنسبة المنسوب
والوجه أن كلام المصنف في الموضوعين على حذف المضاف أي الحكم بثبوت النسبة ونسبة
قائم أي النسبة التي اشتمل عليها أو كثبوت مدلول قائم وأن الشارح انما قصد المحافظة على
ظاهر كلامه لكرامة المخالفة مع ظهور المراد فان السابق إلى الفهم من الحكم بالقيام انما هو
الحكم بثبوتها مع أنه كان يمكنه تفسير النسبة بما يوافق ما تقدم وجعل الاضافة في قوله لاثبوتها

(فالساذج) بفتح الذا
المجبة وهو ما ليس معه
اعتقاد (واسطة) بين الصدق
والكذب طابق الخارج
أولا (والرأب) قال
(الصدق المطابقة الخارجية
مع الاعتقاد) لها كما قال
الجاحظ (فان فقد) أي
المطابقة الخارجية
واعتمادها أي مجموعهما
بان فقد كل منهما
أو أحدهما (فنه كذب)
وهو ما فقد فيه كل منهما
سواء صدق فقد اعتقاد
المطابقة باعتقاد عدمها
أم بعدم اعتقاد شئ (و) منه
(موصوف بهما) أي
بالصدق والكذب (بجهتين)
وهو ما فقد فيه واحد من
المطابقة للخارج واعتمادها
يوصف بالصدق من حيث
مطابقته للاعتقاد والخارج
وبالكذب من حيث انتفت
فيه المطابقة للخارج
أو اعتمادها فهو واسطة
بين الصدق والكذب
(ومدلول الخبر) في الاثبات
(الحكم بالنسبة) التي
تضمنها كقيام زيد في قام
زيد مثلا (لا يثبتها) في
الخارج (وفاقا للإمام)
الرازي في أنه الحكم بها

بياناً أو حجة على الاستخدام فيكون الضمير فيه راجعاً للنسبة لا بالمعنى المراد فيما سبق وهو
الثبوت بل بمعنى المنسوب الذي هو متعلق الثبوت رابعها ان المتبادر من الحكم وهو الذي
يصريح به كلام أهل الميزان ان المراد به الايقاع والايجاب الذي هو التصديق لكن صريح في
المحصل بخلافه فقال بقي ههنا البحث عن ماهية الحكم فانه لا يجوز أن يكون المراد منه
الاعتقاد لان الانسان قد يخبر عما لا يعتقد فيه البتة ولأن من لا يعتقد ان زيداً في الدار يمكنه
أن يقول والحالة هذه زيد في الدار أي ويوافق ذلك ما تقدم في خبر الشاك عن المطول في شرح
قوله فالساذج واسطة ولا يجوز أن يكون المراد منه الارادة لان الاخبار قد يكون عن الواجب
والممتنع مع ان الارادة تمتنع تعلقاتها به فلم يبق الا أن يكون الحكم الذهني هو أمر مغاير لجنس
الاعتقادات والقصور وذلك هو كلام النفس الذي لا يقول به أحد من غير أصحابنا انتهى وعلى
المتبادر المذكور وشمول الخبر للمشكوك يلزم تخلف مدلول الخبر فيه وسيمتدني توقف في قول
الشارح الا في نعم الاول سالم عن هذا التخلف كما سيأتي خامسها أن قول الشارح في الخارج
ينبغي أن يريد به خارج النسبة الذهنية المفهومة من الكلام وهو معنى الواقع ونفس الامر
لا ما يرادف الاعيان والا فالنسبة ليست خارجية الثبوت بهذا المعنى لانها من الامور
الاعتبارية سادسها ان الكوراني شرح هذه العبارة ثم قال والتحقيق في هذا المقام هو أن
الخبر مثل زيد قائم اذا صدق عن المتكلم بالقصد يدل على الايقاع وهو الحكم الذي صدق عن
المتكلم ويدل أيضاً على الوقوع فكل منهما يسمى حكماً فاحتمال الصدق والكذب وصدق الخبر
أو كذبه في نفس الامر انما هو باعتبار الايقاع لانه المتصف بذلك لا الوقوع واما باعتبار افادة
المخاطب فالحكم هو الوقوع لانك اذا قلت زيد قائم انما تقيد بالمخاطب وقوع القيام لأنك
أوقعت القيام على زيد فانه لا يبعد فائدة فان قلت لودل زيد قائم على الوقوع لم يوجد الكذب
في خبر قط لا امتناع تخلف المدلول عن الدليل قلت دلالة اللفظ على المعنى وضعية لا عقلية فجاز
التخلف لما منع كافي الجواز ولذلك قال بعض أئمة العربية ان الصدق هو مدلول الخبر والكذب
احتمال عقلي فاذا تأملت هذا ظهر لك ان قول المصنف والالم يكن شيء من الخبر كذباً ليس بشيء
لان ذلك انما يتم لو كانت الدلالة عقلية انتهى (وأقول) أما قوله فاحتمال الصدق والكذب
وصدق الخبر أو كذبه في نفس الامر انما هو باعتبار الايقاع لانه المتصف بذلك لا الوقوع فان
أراد فيه يكون صدق الخبر أو كذبه باعتبار الايقاع انه باعتبار مطابقة الايقاع المفهوم من
الكلام للايقاع الثابت في نفس الامر بمعنى أن الايقاع المفهوم من الكلام ان كان مع قطع
النظر عن فهمه من الكلام متحققاً في الواقع كان مطابقاً وكانت تلك المطابقة صدقاً وان
كان مع قطع النظر عن فهمه كذلك ليس متحققاً فيه لم يكن مطابقاً وكان عدم المطابقة كذباً
فقوله لا الوقوع ممنوع بل يجوز أن يكون باعتبار الوقوع بمعنى أن مطابقة الوقوع المفهوم من
الكلام للوقوع الواقعي صدق وعدم مطابقة الوقوع الواقعي بان لا يتحقق الوقوع في الواقع
كذب وكذا يقال في الاوقوع المفهوم من الكلام فمطابقته للواقعي بان لا يتحقق الوقوع
صدق وعدم مطابقته له بان يتحقق الوقوع كذب وقد تقدم في كلام شيخنا الشريف نقل هذا
عن المحقق أي السبب في الاصول كما يجوز أن يكون باعتبار الايقاع مع الوقوع بمعنى أن

مطابقة الايقاع للوقوع الواقعي بان يكونا شئين صدق وعدم المطابقة بان لا يتحقق الوقوع في الواقع كذب وكذا يقال في الانتزاع المفهوم من الكلام فطابقته للوقوع الواقعي بان لا يتحقق الوقوع في الواقع كذب وعدم مطابقته بان يتحقق كذب وقد تقدم في كلام شيخنا ترجيح هذا وان اراد فيه بكون الصدق أو الكذب باعتبار الايقاع أن الصدق مطابقة الايقاع للوقوع والكذب عدم مطابقته له على ما تبين فلامعنى حجة مذلوله لا الوقوع بل هو حجة مذبا باعتبارهما وأما قوله وأما باعتبار افادة المخاطب فالحكم هو الوقوع لانك اذا قلت الخ فان اراد به اثبات ان مدلول الخبر الوضعي هو الوقوع لا الايقاع فيتوجه عليه انه بتقدير تمام جميع ما ذكره فيه من المقدمات لا يثبت مطلوبه اذ لا يلزم من كون المقصود افادته للمخاطب هو الوقوع لا الايقاع أن يكون المدلول هو الوقوع لا الايقاع بل هو أن يكون المدلول هو الايقاع والمقصود افادته هو الوقوع الذي أفاده الخبر أيضا كما تقدم في كلام شيخنا الشريفي أن الخبر دال وضعاً على صورة ذهنية يحكي الوقوع وتبينه وأن الحكاية تدل على المحكي فالخبر دال عليه أيضاً بواحدة دلالة على الصورة الذهنية الدالة عليه فان حصل ذلك أنه موضوع للايقاع والمقصود به حكاية الوقوع فهو معنى الوقوع هو المقصود بالافادة وياك ان تستنكر كون المدلول خلاف المقصود بالافادة فان ذلك واقع كما في التعريض والحكاية حيث كانت حقيقة كما تقدم في المقدمات فان المقصود فيه ما بالافادة غير مدلولها كما هو ظاهر لما مل معناهما وان اراد به اثبات أن الافادة انما هي باعتبار الوقوع وان لم يكن الوقوع مدلوله الوضعي فيتوجه عليه ان هذا لا يلاقى مقصوده من رد ما اختاره المصنف من ان مدلوله الوضعي الحكم بالوقوع لانفس الوقوع فظهر أن جميع ما ذكره الى ههنا من التحقيق لم يندفع به ما اختاره المصنف وأما ما أورده بعد هذا من السؤال والجواب ثم قوله فاذا تأملت هذا فظهر لك ان قول المصنف واللام يكن شئ من الخبر كذباً بل هو شئ الخ ففهمه أمران الاول ان غاية ما يلزم من ذلك رد هذا الدليل الخاص لكن مجرد ذلك لا يوجب رد المدعى بل هو ازانباية بطريق آخر كسلامته من التخلف اللازم للقول الاخر كما أشار اليه المحقق المحلى بقوله نعم الاول الموافق للامام الرازي سالم عن هذا التخلف وأما دفع شيخ الاسلام كالكمال هذا بانه قد يعارض بما يفوقه وهو أنا نقطع بان ما نقصده بقولنا زيد قائم ونفهمه منه هو افادة المخاطب بثبوت نسبة القيام لزيد لاحكامنا بذلك فبرده أن كون ما نقصده ونفهمه هو ما ذكره لا يقتضي انه المدلول الاصل في الوضعي كما ينهانا انما لا مزيد عليه نعم قد يعارض بان التخلف يوجد أيضاً على طريقة المصنف كما في خبر الشال لكن ان اريد بالحكم ما تقدم عن المحصول فلا وجود للتخلف على طريقة المصنف فليست امثلة الامر الثاني ان هذا الذي أورده على المصنف واقع في كلام القرافي فانه قال في قول الامام لو كان مدلول قولنا العالم حادث نفس ثبوت الحدوث للعالم لكان حيث وجد هذا القول وجد حدوث العالم مانصه وأما قولكم يلزم حدوث العالم قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك أن لو كان الملفظ نفس مدلوله فيلزم من وجوده وجوده أو يكون غيره لكن دلالة عليه قطعية فلا ينقل المدلول عن وجود الدليل أما اذا كان مدلوله الامر الخارجى الذي هو وقوع حدوث العالم وكانت الدلالة ظنية فيجوز أن يوجد الدليل حيث يثبت مدلوله انتهى ولا شبهة لعاقل

في اطلاع المصنف عليه اذ لا يتصور مخالفته في كلام لا يطلع عليه مع نصريحه بالخالفه بل نقل
 أعني المصنف هذا الايراد عن والده وأقره حيث قال في منع الموانع مانعه نعم رد الشيخ الامام
 على الامام هذا الدليل مع موافقة اياه على الحكم فقال على قوله مدلول قوائنا العالم حادث
 الحكم بذلك الخ هذه الدعوى صحيحة والاستدلال فاسد أما صحتها فلان مدلول العالم حادث
 الحكم بحدوثه وذلك الحكم اذا صدر من مبرأ من الخطأ يلزم صحة الخبر به في الخارج فيكون
 العالم حادثا وأما فساد الاستدلال فلان لا نقول مدلوله نفس ثبوت الحدوث من مبرأ عن الخطأ
 أو غير مبرأ بل ولو قلنا انه مدلول اللفظ فمدلول اللفظ قد يتخلف عنه فقوله يجب أن لا يكون
 الكذب خبرا عجيب انتهى وكل هذا ظاهر في انه لم يذ كر هذا الدليل في جمع الجوامع للاعتقاد
 عليه في هذا الحكم وكيف يذ كر ذلك مع الاطلاع على رده في كلام القرافي ووالده واقراهما
 على الايراد وعدم منازعتهما فيه بوجه بل الظاهر أنه موافق لوالده فيما نقله عنه من أنه رده على
 الامام هذا الدليل مع موافقة على الحكم اذ لو لم يوافق له لما أقره على هذا الكلام بل كان
 الواجب عليه أن يجيب عن رد والده كما هو عادته في أمثال ذلك بل ذ كر قبل هذا الكلام في
 منع الموانع ما يصرح بأنه لم يذ كر للاعتقاد عليه فانه نقل اعتراض قوم على قول الامام والالم
 يكن الكذب خبرا بانه يؤهم بحقق الكذب ولا نصفه بالخبرية والواقع على هذا التقدير انتفاء
 الكذب وان هذا انقلاب على الامام وأن صواب العبارة أن نقول والالم يكن الخبر كذبا ثم قال
 والصواب عبارة الامام والانقلاب على القوم لاعلمه أما تقرير عبارة فلان مدلول النسبة
 لو كان ثبوتها كان الكذب غير خبر لكن اللازم منتف ضرورية أن الكذب أحد قسمي الخبر
 الذي هو صدق وكذب فاللزوم مثله بيان الملازمة ان ثبوت النسبة وقوعها في الخارج فلا
 يكون الاخبار عنه كذبا وهذا واضح وأما تبين فساد عبارتهم فلان معنى قولنا والالم يكن
 الخبر كذبا كون كل خبر كذبا وليس كذلك اذ من الخبر صدق كما ان منه كذبا فوضح ان صواب
 العبارة ما ذ كر الامام رحمه الله تعالى وأوضح منه في الدلالة على مقصوده عبارة جمع الجوامع
 حيث يقول والالم يكن شيء من الخبر كذبا فهذا شرح قولنا ومدلول الخبر الخ وهذا من
 الأماكن التي ذكرنا الدليل فيها في جمع الجوامع والغرض بذكره وقوع الخطأ القوم في تقريره
 كما عرفت فأوردناه على الوجه الذي أورده الامام بعبارة أوضح من عبارته يزول بها عنه
 الاشكال انتهى فانظر الى قوله والغرض بذكره وقوع الخطأ القوم الخ فان فيه نصريحاً بانه
 ليس الغرض الا ذلك وأنه لم يذ كر للاعتقاد عليه في هذا الحكم ويريد ذلك نصريحاً بما تقدم
 نقله عن والده واقراهما عليه من موافقة الامام على الحكم ومخالفته في الدليل مع ما علم من
 اعتناؤه بمتابعة والده وتقدمه على غيره حتى خالف معه الجمهور في مواضع وأبديه الجمهور في
 مواضع واذا عرفت اطلاع المصنف على هذا الرذوانه لم يذ كر هذا الدليل للاعتقاد عليه بل
 للغرض الذي بينه كما سمعت كلامه عرفت سقوط تشنيع الكوراني وتشبهه بما ليس له والحامل له
 على أمثال ذلك هو فرط التعصب البارد القاسد الكاسد مع عدم اطلاعه على أغراض المصنف
 رتبها وعدم اتقانه مقاصده وبالله المستعان وحيث وصل بنا الكلام الى هذا المقام فاطفىء
 المصباح فقد طاع الصباح (قوله في انه ثبوتها) قال شيخنا الشهاب وهذا هو الذي عليه المناطقة

(وخلافا للقرافي) في انه
 ثبوتها (والا) أي وان لم
 يكن مدلول الخبر بالحكم
 بالنسبة بل كان ثبوتها
 (لم يكن شيء من الخبر كذبا)
 أي غير ثابت النسبة في
 الخارج وقد اتفق العقلاء
 على ان من الخبر كذبا
 وأجيب بأن كذب الخبر
 بان لم تثبت نسبته في الخارج
 ليس مدلوله حتى ينافي
 ما جعل مدلوله من ثبوت
 النسبة غاية الامر أن الخبر
 الكذب يخالف فيه المدلول
 عن الدليل لان دلالة
 وضعية لاعقائية وتقسيم
 الخبر الى الصدق والكذب
 باعتبار وجود مدلوله معه
 وتخالفه عنه

وأهل المعاني والمراد بثبوتها في الخارج انتهى (قوله نعم الاول الموافق للإمام سالم عن هذا
 التخلف) قال الكمال هذا يشعر بترجيح الشارح له وهو معارض بما هو مقدم عليه من أنانقطع
 بان الذي نقصده عند اخبارنا بيقولنا زيد قائم هو افادة المخاطب بثبوت نسبة القيام لزيد لا حكمنا
 بذلك ونقطع بان الذي نفهمه من اخبارنا بان زيد قائم مثل ذلك وهذا هو الذي نصره في المطول
 ورد ما رجحه الامام بانه لو اريد ايقاع النسبة لما كان لانكار الحكم معنى لامتناع أن يقال انه لم
 يوقع النسبة واعلم ان الامام قائل بان اللفظ موضوع للمعنى الذهني لا الخارجي كما تقدم ذلك عنه
 في الكتاب الاول فقوله هنا ان مدلول الخبر حكم الذهن بالنسبة جار على ذلك المنوال بخلاف
 المصنف فانه قال بان اللفظ موضوع للمعنى الخارجي بخلاف الامام هناك مع قوله هنا بما قال
 الامام اه وتبعه شيخ الاسلام فيما قبل قوله واعلم الخ (وأقول) اما قوله وهو معارض بما هو مقدم
 عليه الخ فقد سبق رد هذه المعارضة بما يعلم منه أنها لا تصلح للمعارضة فضلا عن التقديم
 على المعارض واما قوله ورد ما رجحه الامام الى قوله لامتناع ان يقال انه لم يوقع النسبة فيمكن
 ان يجاب عنه بعد تسليم الامتناع المذكور بانه مع اعادة ايقاع النسبة لا مانع من كون الانكار
 لمدلول عليه ذلك الايقاع من الوقوع أو الالاقوع اذ لا يجب ان يرجع الانكار لمدلول الخبر
 بالذات بل يجوز ان يرجع لما هو المقصود بالافادة وهو ما ذكره كائن المنكر يمين بانكاره متعلق
 الايقاع انه أعني الايقاع غير مطابق فليتم امل واما قوله واعلم الخ فقد أجاب عنه شيخ الاسلام
 بان ما رجحه المصنف هنا لا يخالف ما رجحه في الكتاب الاول لان الكلام هناك في اسم الجنس
 المنكرة وهنا في الخبر اه واعلم أنه في المطول قبل رده ما رجحه الامام أيده بقوله وانه أي الخبر
 لا يدل على ثبوت المعنى أو انتفاءه والا ما يصح ضرب زيد الا وقد وجد منه الضرب لئلا يلزم اخلاء
 اللفظ عن معناه الذي وضع له وحينئذ لا يتحقق الكذب أصلا ويلزم التناقض في الواقع
 عند الاخبار بامر من متناقضين اه قال القنري قوله وحينئذ لا يتحقق الكذب انما هو
 انه بيان لبطلان التالي أعني قوله ولما يصح ضرب زيد الا وقد وجد منه الضرب لا يقال هذا
 مفقوض بانه لو صح لم يكن الايقاع والانتزاع أيضا مدلول الخبر اذ لو كان الايقاع أيضا مدلوله
 لم يصح ضرب زيد الا وقد وجد من المتكلم الايقاع لئلا يلزم اخلاء اللفظ عن الموضوع له وحينئذ
 لا يتحقق الكذب لتحقيق مدلول الخبر في الواقع لا نقول ليس كذب الخبر عند من يقول
 بان مدلوله الوضعي هو الايقاع مثلا بانتفاءه في الواقع بل بانتفاء النسبة التي يشعر بها ذلك
 المدلول وان تحقق نفسه فلا محذور اه وقال قبل ذلك فان القائل بكون مدلول الخبر
 هو الايقاع قائل بان المقصود بالافادة هو الوقوع الذي يدل عليه الايقاع بطريق الاشعار
 كما صرح به الشريف في شرح المفتاح اه (وأقول) يمكن ان يؤخذ من ذلك تأييد جوابنا السابق
 عن رد المطول على ما رجحه الامام بان يقال اذا جاز أن يكون المقصود بالافادة متعلق المدلول
 لانفسه فيجوز ان يكون المقصود بالانكار ذلك أيضا ثم قال القنري في قوله ويلزم التناقض
 في الواقع وههنا بحث وهو ان المحذور لازم على تقدير كون مدلول الخبر الاثبات أو النفي اذ لما
 لم يجز اخلاء اللفظ عن معناه الوضعي لزم تحقق النفي والاثبات عند الاخبار بامر من متناقضين
 فلا يصح سببا للعدول لا يقال لا تناقض بين النفي والاثبات الا ترى انه ما يرتفعان عند الجهل

نعم الاول الموافق للإمام
 الرازي سالم عن هذا التخلف

البسيط والمتناقضان لا يجوز ارتفاعهما لانا نقول لا خفاء في وجود التناقض بينهما واجتماع
المتناقضين كاجتماع النقيضين فليتامل ثم في قوله للزم التناقض مسامحة لان التناقض لارم البتة
والاظهر ان يقول للزم اجتماع النقيضين الخ اه ماذ كره القنري ويمكن ان يفرق بان اجتماع
المتناقضين اخف من اجتماع المتناقضين فمذوره اسهل بقي أمرا آخر وهو انه قد يقال انه على
الاول يتخاف المدلول في خبر الشاك فليتامل (قوله باعتبار ما تضمنه من النسبة) أي لا باعتبار
مدلوله وقوله كاسيائي أي في قول المصنف ومورد الصدق والكذب الخ (قوله أوضح كما قال
من عبارة الموصول) وجه شيخ الاسلام الا وضحية بسلامته من ايهاام عبارة الموصول وجود
الكذب لا بوصف الخبرية والقصد انتفاءه وايهاام عبارة التحصيل ان كل خبر كذب وليس
كذلك انتهى لا يقال ذلك الايهاام لا محذور فيه لان وجود الكذب لا بوصف الخبرية واقع فقد
صرحوا بانه قد يطاق الصدق على المطابقة والكذب على عدمها في غير الخبر أيضا كقوله تعالى
لقد صدق الله رسوله أيضا وقوله صلى الله عليه وسلم وكذب بطن أخيك وقول الشاعر
وقد كذبتك نفسك فاكذبها * المامنتك تغري راقطام

لانا نقول المراد ايهاام وجود الكذب في النسبة الكلامية لا بوصف الخبرية (قوله ومورد الصدق
والكذب في الخبر النسبة التي تضمنها ليس غير كقائم الخ) أي ما يتعلق به المطابقة التي هي الصدق
ويتصف بها أو يتعلق به عدم المطابقة الذي هو الكذب ويتصف به هو النسبة أي المفهومة
من الكلام بدليل وصفها بقوله التي تضمنها فطابقة للنسبة الواقعية بان يكونا ثابتين
أو سامين صدق وعدم مطابقة هما بان يكونا مختلفين كذب فعبارة ظاهرة فيما تقدم عن المحقق
في الاصول من أن المعتبر في الصدق والكذب مطابقة النسبة الكلامية للنسبة الواقعية
لامطابقة الايقاع أو الاستزاع للنسبة الواقعية والمراد بالنسبة هنا هو الوقوع أو الالاقوع
كما يصرح به كلامهم ويمكن حل كلام المصنف عليه فقوله كقائم أي كنسبة قائم أي النسبة التي
اشتمل عليها وهي ثبوت القيام لزيد (قوله فقائم المسند الى ضمير زيد مشتمل على نسبة هي قيام زيد)
يتبادر الى الفهم منه انه اعتبر النسبة التي بين قائم وضميره وفيه نظر لان هذه النسبة لا يصدق
عليها النسبة التي تضمنها الخبر لان المفهوم من النسبة التي تضمنها الخبر هي نسبة الخبر التي هي
المقصودة بالافادة وقد وصفها بذلك ولانها ليست مقصودة بالافادة بل لتصور القيام منسوبا
الى زيد فهي مفهومة بالعرض فلا تكون مورد الصدق والكذب بل النسبة في الجملة الواقعية
خبر كما في زيد يقوم أبوه ليست مقصودة بالافادة فان تلك الجملة انعين المحكوم به وتصوره
والنسبة تابعة فينبغي ان لا يكون قوله المسند الى ضمير زيد اشارة الى حل النسبة التي هي المورد
على النسبة التي بين قائم وضميره بل اشارة الى أن اسناده الى ضمير زيد دليل على نسبته الى زيد
فليتامل (قوله مشتمل على نسبة) أي مستلزم لها وقوله هي قيام زيد أي وقوع قيام زيد وقوله
لا بنوة زيد له معروف فيه أي في الخبر المذكور وقوله اذ لم يقصد به أي بالخبر المذكور الاخبار بها
أي بالبنوة قد يؤيدنا ويلنا قوله المسند الى ضمير زيد فان النسبة التي في قائم بالنسبة الى الضمير
لم يقصد بها الاخبار من حيث انها نسبة قائم الى الضمير فليتامل (قوله ووجه بناءه على ما ذكرنا
متعلق الشهادة خبر كاسيائي) قد يتوجه عليه أن النسب الواقعة في أطراف الخبر وان لم تكن

الفلسفي المقديم (وكل خبر) ٢٠٢ عنه صلى الله عليه وسلم (أوهم باطلا) أي أوقعه في الوهم أي الذهن (ولم يقبل التأويل

فكذب) عليه صلى الله عليه وسلم أعصمته عن قول الباطل (أو نقص منه) من جهة راويه (ما يزيل الوهم) الحاصل بالنقص منه من الأول ما روى أن الله خلق نفسه فانه يوهم حدوده أي يقع في الوهم أي الذهن ذلك وقد دل العقل القاطع على أنه تعالى منزّه عن الحدوث ومن الثاني ما رواه الشيخان عن ابن عمر قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة العشاء في آخر حياته فلما سلم قام فقال أرايتكم ليتكم هذه فان عسى رأس مائة سنة منها لا يبقى من هو اليوم على ظهر الارض أحد قال ابن عمر فوهل الناس في مقالته وانما قال لا يبقى من هو اليوم يريد أن يخزم ذلك القرن قوله فوهل الناس بفتح الهاء أي غلطوا في فهم المراد حيث لم يسموا لفظة اليوم ويوافقوه فيها حديث أبي سعيد الخدري لا يأتي مائة سنة وعلى الارض نفس منقوسة اليوم وحديث جابر ما من نفس منقوسة اليوم يأتي عليها مائة سنة وهي حية يوم تذكروا ما سلم وروى مسلم أيضا عن جابر أن ذلك

ملحوظة بالذات للإفادة حتى لم يكن مورد الصدق والكذب لكنهما ملحوظة بالتبع لتعيين الاطراف فهي قيود للخبر والقائل بالخبر قائل به بقيوده المذكورة فيه ضرورة أنه قصد الاختيار على الوجه المخصوص الواقع عليه ذلك الخبر فخرجها عن كونها مورد للصدق والكذب لا يقتضي عدم الاخبار بها بالتبع بل الذي يقتضي كونها مورد للخبر كما تقرره الاخبار بها كذلك وبهذا يظهر وجه المذهب الآتي فليتأمل (قوله أي الزجاج) اشارة الى أنه لم يرد بالمذهب ما هو مصطلح الفروع عند النحوي وغيره وقوله ضمنا أي تبعاً وقوله أصلاً أي قصد أو قوله لتضمن أي استتباع (قوله لعقبت عن المجلس) قال شيخنا الشهاب أي اذ لو كان حاضر الشهاد على عينه وسجل عليها اه (وأقول) الذي يظهر أنه لا مانع من جواز الشهادة مع حضوره على اسمه ونسبه الخبر له أيضاً وعلى هذا فالتمثيل بالغيبة لزوم الشهادة حينئذ اذ لا يتأتى مع الغيبة الاشارة الى العين فليتأمل (قوله بالنظر الى امور خارجة عنه) أي عن مفهومه احتراز عن النظر الى مجرد مفهومه فانه بذلك الاعتبار محتمل له مما لا قطع فيه به واحد منهم ما (قوله فكذب) قال شيخنا الشهاب نائب القاعل ضمير عائدي الخبر لئلا يخلو الخبر عن المائدة وقضية ذلك تعدى كذب بنفسه نحو كذب الخبر وأصله كذب فيه اه (وأقول) مكذب خبر مبتدأ محذوف أي فهو مكذب والجملة خبر كل خبر والرباط ذلك المبتدأ المحذوف (قوله من الاول ما روى أن الله خلق نفسه الخ) قد يمنع عدم قبول هذا التأويل لجواز أن يؤول خلق نفسه على أن وجوده مقتضى ذاته فنزل اقتضاء ذاته وجوده منزلة خلقه نفسه فاطلق عليه لفظه مجازاً ويجاب بان الغرض التمثيل على سبيل الفرض فلا يتأتى إمكان التأويل على ما ذكرنا وبان الغرض التمثيل لوهم الباطل ل مع قطع النظر عن قبوله التأويل كما قد يشعر بذلك قول الشارح أي فانه يوهم حدوده الخ ولم يضم له قوله ولم يقبل التأويل فليتأمل (قوله وقوله منقوسة أي مولودة استترز به عن الملائكة) أي ولا يحترز به عن الجن فانه مولودة لكن قد يشكك بالليس فانه لم يقرص مع أنه من الجن وكان موجوداً حينئذ ويمكن ان يجاب بمنع أنه مولود وبانه لم يكن حينئذ على ظهر الارض فلهذا كان في الهواء أو على البحر فيخرج بقوله على ظهر الارض أو هو مستثنى وأما من يحدث بعد من البشر ونحوهم فاحترز عنه بقوله اليوم فتأمل (قوله وسبب الوضع) فان قلت هلا أخر عما بعده فان منه ما يشمل الموضوع أيضاً كما في قوله وما نقب وقوله وبعض المنسوب قلت لانه لما كان ما قبله متناولاً لاجمال الجيع الموضوعات ومنها ما يشمل بعض الانواع الالهية عقبه بذكر سبب الوضع للمناسبة بينهما واوله تفرغ الذهن الى تلك الانواع لاحتياجها للفضل التفات لما فيها من التتميم مع ثمة الكلام على سبب الوضع (قوله أو افتراء عليه) قال شيخ الاسلام الاولى أو تنقيحاً لافتراء تسم من الوضع لا سبب له انتهى (قوله ومن المقطوع بكذبه على الصحيح خبر مدعي الرسالة الخ) يتجه ان محمل الخلاف ما قبل نزول قوله تعالى وناتم النبيين أما بعده فلا يتجه المخالفة في القطع نظر التجويز العقلي مع منعه الشرع على أن تجوز العقل صدقه لا يتأتى القطع بكذبه عادة لان معنى تجويز العقل خلاف العلوم العادية انه لو قدر وجود خلافها لم يكن محالاً لانه يجوز خلافها بالفعل كما قرره ابن الحاجب وشرحه في أول مختصره وقوله بلا معجزة أو تصديق الصادق أي من نبي معلوم النبوة قبل هذا يصدق هذا المدعي للنبوة في دعواه اها والمعنى

مسلم أيضاً عن جابر أن ذلك كان قبل موته صلى الله عليه وسلم بشهر وقوله منقوسة أي مولودة احتريزه عن الملائكة بلا

(وسبب الوضع) للخبر بان يكذب على النبي صلى الله عليه وسلم (ثبيان) من الراوى ٢٠٣ لما رواه قنبر عن غيره طائفة انه المروى

(أو اقترأ) عليه صلى الله
عليه وسلم كوضع الزنادقة
أحاديث تخالف المعقول
تفصيلا للعقلاء عن شريعة
المطهرة (أو غلط) من الراوى
بان يسبق اساه الى غير
ما رواه أو يضع مكانه ما يظن
أنه يؤدى معناه (أو غيرها)
كما في وضع بعضهم أحاديث
في الترغيب في الطاعة
والترهيب عن المعصية (ومن
المقطوع بكذبه على الصحيح
خبر مدعى الرسالة) أى قوله أنا
رسول عن الله الى الناس
(بلا مجزأ أو) (بلا) تصديق
الصادق (له لان الرسالة عن
الله على خلاف العادة والاعاد
تقتضى بكذب من يدعى ما
يخالفها ولا دليل وقيل لا يقطع
بكذبه لتجوز العقل صدقه
أما مدعى النبوة أى الإجماع
السه فقط فلا يقطع بكذبه كما
قاله امام الحرمين (ومناقب)
أى فتش (عنه) من الحديث
(ولم يوجد عند ذويه) من
الرواة من المقطوع بكذبه
لقضاء العادة بكذب ناقله
وقيل لا يقطع بكذبه لتجوز
العقل صدق ناقله وهذا
مقروض بعد استقرار
الاخبار أما قبل استقرارها
كما في عصر الصحابة فيجوز أن
يروى أحدهم ما ليس عند
غيره كما قاله الامام الرازى

بلا والله ما كان كافيا ولا تطعم منهم آثم أو كفور ارفع تصديق الصادق لا يحتاج الى اظهار المعجزة
(قوله ومناقب) فيه أمران * الاول ان ظاهر الشرح قطعه عن العطف على ما قبله وجعله
مبتدأ حيث قدر قوله من المقطوع بكذبه خبرا عنه مع امكان عطفه على ما قبله وكان الحامل له
عدم الخلاف فيما به دمه وكان عدم اقتضائه على قطع ما بعده لبيان أنسب من ذلك ما قبله * الثاني ان
المصنف في شرح المنهاج بحث في ذلك فقال بعد أن نقل ذلك عن الامام واقفا قل أن يقول غاية
سنتهى المنقب الجار والمفتحص الالاء عدم الوجدان فكيف ينتقض ذلك قاطعا في عدم
الوجود وانما قد اراه ظن غائب يوجب أن لا يلتفت الى ذلك الخبر وان فرض دليل عقلى أو شرعى
أو توفى الراوى على نقله عاد الى القسمين المذكورين في الكتاب أى المنهاج انتهى (قلت)
ويؤيد ما قاله ان الاستقراء الناقص انما يوجب الظن كما نص عليه أئمة العلوم وأما الاستقراء
التمام فهو متبذرا ومتعسرا جدا (قوله ولم يوجد عند ذويه) وفي نسخة أهله يمكن ان يريد بالوجود
عند ذويه أو أهله ما يعم الوجود في صدورهم والوجود في كتبهم ونحوها ثم رأيت الاسنوى
عبر بقوله فلم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرواة انتهى (قوله كما في عصر الصحابة)
قال شيخنا الشهاب أى كالحديث الذى فتش عنه فلم يوجد عند غيره راويه في عصر الخ انتهى
(قوله أنه قال سيكذب على) قال المصنف في شرح المنهاج فان قلت لا يلزم وقوع الكذب في
الماضى الذى هو المدعى لانه قال سيكذب بصيغة المضارع فيجوز أن يقع في المستقبل قلت
السين الداخلة على يكذب وان دلت على الاستقبال فاعلم ان دل على الاستقبال قليل بخلاف
سوف كما نصوا عليه وقد حصل هذا الاستقبال القليل بزيادة اه (قلت) ومراده بالماضى فى قوله
لا يلزم وقوع الكذب فى الماضى مانع عدم على زمن المصنف الذى هو زمن قطعه بكذب بعض
المنسوب اليه عليه الصلاة والسلام وبالمستقبل فى قوله فيجوز أن يقع فى المستقبل ما تأخر عن
زمن ذلك الحين كما ان يكون قرب الساعة فليستأمل (قوله ورسوله لعصمة عن الكذب)
فيه أمران * الاول ان قضية التعليق بالعصمة عن الكذب القطع بصدق خبر سائر الانبياء بل
وسائر الملائكة الثبوت عصمة الجميع وهى شاملة للعصمة عن الكذب والثانى انه قد يشكك
القطع بصدقهم مع الاختلاف فى تجوز كذبهم وافهم ابدال المعجز الفاطم على صدقهم فيه
كدعوى الرسالة وما يلغونه عن الله فان القاضى جوزه كما تقدم وفى تجوز الصغائر
عمران الا كثر جوزه كما تقدم ومنها تعمد الكذب فى غير ما ذكر فكيف يقطع بالصدق مع
احتمال الكذب ثم رافى الاول كما جوزه القاضى وعمدانى الثانى كما جوزه الا كثر ولم يقدّم
قاطع على بطلان واحد من التجويزين ولا ادعى أحد دخلا القاضى ولا الاكثر فى ذلك
الا أن يكون التجويز عقليا وهو لا ينافى القطع مع ما أيقال انه ان جاز لا يقر عليه ولا بد أن يقر
عليه فى الاول ويستدرك الصواب فى الثانى فإى خبر له استقر قطع بصدقهم ثم رأيت فى المحصول
بعد كلام قرره قال مانعه فاذن هذا المطلوب أى علم صدق خبر الرسول لا يتم الا باقامة الدلالة
على انه ادعى كونه صادقا فى جميع ما يخبر عنه ثم أقام المعجز عليه وذلك لا يكتفى فيه قيام المعجز على
ادعاء الرسالة وكيف والعلماء اختلفوا فى جواز الصغائر على الانبياء بل جوزه بعضهم الكثرة
عليهم واتفقوا على جواز السهو والنسيان بل الصواب ان يقال ان ظهور المعجز عقب ادعاء

(وبعض المنسوب الى النبي صلى الله عليه وسلم) من المقطوع بكذبه لانه روى عنه أنه قال سيكذب على فان كان ذلك فلا بد من

وقوعه والافسه كذب عليه وهو ٢٤ كما قال المصنف حديث لا يعرف (والمنقول آحادا فيما تتوفر الدواعي على نقله)

تواترا كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الخطبة من المنة طوع بكذبه لخالفته للعادة (خلافًا للرافضة) في قولهم لا يقطع بكذبه تجوز العقل صدقه وقد قالوا بصدق ما روي عنه في امامة علي رضي الله عنه نحو أنت الخليفة من بعدي شبيهين له بمالم يتواتر من المعجزات كتحسين الجذع وتسلم الحجر وتسييح الحصاة فلهذه كانت متواترة واستغنى عن تواترها الى الآن بتواتر القرآن بخلاف ما يذكر في امامة علي فانه لا يعرف ولو كان ما خفي على أهل بيعة السقيفة أي الصحابة الذين بايعوا ابا بكر في سقيفة بني ساعدة من الخبز راج وهي صفة مظالة بمنزلة الدار لهم ثم بايعه على وغيره رضي الله عنهم (واما) مقطوع (بصدق كعب الصادق) أي الله تعالى لتزهم عن الكذب ورسوله صلى الله عليه وسلم لعصمته عن الكذب (وبعض المنسوب الى محمد صلى الله عليه وسلم) وان كذا لا تعلم عينه (والماتواتر معنى أوافقا وهو خبر جرح يمنع عادة تواطؤهم على الكذب عن محسوس) لا معقول بل جواز الغلط الغاطس كخبر القلاسة يقدم العالم فان اتفق الجمع المذكور في اللفظ والمعنى فهو اللفظي

الصدق في كل ما يخبر عنه وجب الجزم بصدقه في الكل والافق القدر المذمى انتهى ولما نقل الاسنوي مضمون ذلك في شرح المنهاج قال وقد لاح مما قاله اشكال على المصنف في تجويزه الصغار سهوا ودعواه العلم بالصدق مطلقا نعم ان أراد اصدق في الاحكام وهو الذي يقتضيه كلام الامام في المعالم فلا تعارض لانهم معصومون عن الخطا فيه عند طائفة كما تقدم انتهى وفيه نظر لانه حيث قيل بالجواز ولم يقيم قاطع على المنع فكيف يثبت المطلوب فليتأمل (قوله) وبعض المنسوب الى محمد صلى الله عليه وسلم) فيه أمور الأول انه يمكن الاستدلال على ذلك باننا نقطع بانه أمر بتبليغ ما أنزل اليه من ربه وأنه امتثل ذلك من لازم ذلك قطعا صدق ما نسب اليه في الجملة والام يتحقق التبليغ حقيقة * والثاني انه ينبغي جريان ذلك في غيره من الرسل لانهم أيضا مأمورون بالتبليغ فمتثلون للأمر به لكن هل يقيدهم بميعض المنسوب اليهم أيضا فيه نظر لان التقييد ببعض فيه صلى الله عليه وسلم انما أخذ ما روي عنه من قوله سيكذب علي ولم يعلم رواية ذلك عنهم الا ان العادة كالقاطعة بوقوع الكذب عليهم في الجملة وما جريان ذلك في حق الانبياء ففيه نظر لانهم غير مأمورين بالتبليغ * والثالث أنه يحتمل تقييده بالآحاد أخذ من قول الشارح وان كذا لا تعلم عينه لان المتواتر مقطوع بصدق وهو معلوم العين ومن قول المصنف والمتواتر الخ لشموله الاحاديث المتواترة فلو شملها هذا أيضا كان مستدركا بالنسبة اليها أو بناء على انه لا تواتر في الاحاديث ويحتمل اطلاقه ولا ينافيه قوله وان كذا لا تعلم عينه لان مجموع المنسوب لا تعلم عينه لان جزمه من الآحاد لا تعلم عينه والمركب مما لا تعلم عينه لا تعلم عينه وتقييده هذا دفعا للاستدراك بالاستغناء عما بعده ليس أولى من العكس على أن لا نسلم الاستدراك في المتعاطفين اذا كان بينهما عموم من وجه كما هنا (قوله يمنع عادة) هو مراد من قال يمنع عقلا لان مراده عقلا بالنظر للعادة (قوله عن محسوس) أي ولو بواسطة أو في الاصل فشمع متعدد الطباق أيضا فانه يصدق عليه باعتبار ما بعد الطبقة الاولى أنه عن محسوس بواسطة الطبقة الاولى أو في الاصل أي بالنظر للاولى وشمل المحسوس المحسوس بسائر الخواص الظاهرة وهل يشمل الوجدانيات أيضا في نظر وقد يدل على الشمول تقرير الاقوال الآتية في عدد التواتر كقوله في تقرير قول العشر بن علي اخبارهم بصبرهم فان الخبر غير محسوس بالحس الظاهر وفي تقرير قول الادب عيسى بن عيسى اخبارهم عن انفسهم بذلك فان الكفاية ليست أمر المحسوس بالحس الظاهر فان قيل حد المتواتر المذكور في الخبر اخبار النصاري بقتل عيسى عليه الصلاة والسلام لانهم عدد يمنع تواطؤهم على الكذب أخبروا عن محسوس أعجب بمنع ذلك لان مر جيع خبرهم الى اليهود الذين دخلوا على عيسى البيت وقد كانوا سعة نفر كما في كتب التفسير ولا تحيل العادة تواطؤ مناهم على الكذب على ان التسعة اختلوا في الاخبار بقتله كما حكى عنهم فائتبه بعضهم ونفاه بعضهم (قوله لا معقول بل جواز الغلط فيه) أقول فيه بحث بل جواز الغلط في المحسوس أيضا كما صرحوا به ثم رأيت في حواشي العنبر ما يفيد تقييد انزول به الاشكال وهو قوله ما نصه قوله فلا يشبهه اشادة الى وجه اشتراط الاستناد الى الحس يعني ان العقلي قد يشبهه على الجمع الكثير كحدث العالم على الفلاسفة انتهى فتأمل له ان قد يدعى مجرد الاحتمال وان كان قليلا لا ينافي القطع الا ان يجاب بان الاحتمال العقلي

وان اختلفوا فيه ماع وجوبه في كل هو المعنوي كما اذا أخبروا عن حاتم أنه أعطي دينار وآخر أنه أعطي القليل

فرسا وآخر أنه أعطى به - برا وهكذا فقد اتفقوا على معنى كلي وهو الاعطاء (وحصول ٢٠٥ العلم) من خبر مضمونه (آية) أي

علامة (اجتماع شرائطه)
أي المتواتر في ذلك الخبر أي
الامور المحققة له وهي كما
يؤخذ مما تقدم كونه خبر
جمع وكونهم بحيث يتسع
تواطؤهم على الكذب وكونه
عن محسوس (ولا تكفي
الاربعة) في عدد الجمع
المذكور (وفاقا للقاضي)
أبي بكر الباقلاني (والشافعية)
لاحتياجهم الى التزكية فيما
لوشهدوا بالزنا فلا يقيد قولهم
العلم (وما زاد عليهم) أي
الاربعة (صالح) لان يكفي
في عدد الجمع في المتواتر
(من غير ضبط) لعدم معين
(وتوقف القاضي في الخمسة)
هل تكفي (وقال الاصطخري
أقله) أي اقل عدد الجمع الذي
يقيد خبره العلم (عشرة) لان
مادونها آحاد (وقيل) أقله
(اثنا عشر) كعدد النقباء
في قوله تعالى وبعثنا منهم
اثني عشر نقيبا بعثوا كما قال
أهل التفسير للكنعانيين بالشام
طلبة لبني اسرائيل المأمورين
بجهادهم ليخبروهم بحالهم
الذي لا يربح فكونهم على
هذا العدد ليس الا لانه أقل
ما يقيد العلم المطلوب في مثل
ذلك (و) قيل أقله (عشرون)
لان الله تعالى قال ان يكن
منكم عشرون صابرون
يغلبوا مائةين فيوقف بعث
عشرين لمائةين على اخبارهم بصبرهم فكونهم على هذا العدد ليس الا لانه أقل ما يقيد العلم المطلوب في مثل ذلك (و) قيل أقله

القبائل انما بنا في القطع عقلا لا عادة فليتامل (قوله) فان اتفق الجمع المذكور في اللفظ والمعنى
فهو اللفظي وان اختلفوا فيه ما مع وجود معنى كلي فهو المعنوي) أقول بقي ما لو اختلفوا في اللفظ
دون المعنى كما في الالفاظ المترادفة فيحمل انه من المعنوي للاختلاف في اللفظ وفيه نظر لانه اعتبر
في المعنوي الاختلاف في المعنى أيضا ولا اختلاف هنا فيه والاربعه انه من اللفظي لان اللفظ
وان اختلف في حكم المنحد لا اتحاد معناه وعلى التقديرين هو خارج من كلامه الا ان يقال المراد
الاتفاق في اللفظ ولو حكم فيكون داخل في انقسام الاول في كلامه وقديقال بقي أيضا ما لو اختلفوا
في المعنى دون اللفظ كما في اللفظ المشترك وفي كونه من المتواتر نظر وكلامه كالصريح في انه ليس
منه ويحتمل انه منه وقائده القطع بثبوت اللفظ فيثبت له احكام اللفظ المقطوع بثبوته أو والقطع
بثبوت القدر المشترك بين تلك المعاني فيثبت حكمه وعلى هذا فهو خارج عن كلا القسمين لعدم
انطباق واحد منهما ما عليه (قوله) وحصول العلم من خبر) قال الكمال احتراز بقوله من
خبر عن خبر الآحاد الذي أفاد العلم لقرائن احتقت به لان قوله من خبر متعلق بقوله حصول
والعلم في خبر الآحاد المذكور حصوله بسبب انضمام القرائن لا من مجرد الخبر (وأقول) فيه
بحث لان الصحيح عدم توقيت عدد التواتر فيجوز ان يحصل العلم باخبار ستة مثلا ولا يحصل بستة
أخرى أو أكثر وليس هذا التفاوت لذات الخبر والالم يكن التفاوت لوجود الخبر في الموضوعين فهو
لا مر خارج عنه وذلك الخارج قرينة فقد توقف أفادة المتواتر العلم على القرينة كالأحاد فلم
يحصل الفرق بينهما من هذا الوجه لا يقال القرائن التي في الأحادي الخارجة عن حال الخبر
بخلاف المتواتر فيجوز ان يعتمد فيه على حال الخبر لانا نقول قد يكون قرينة الأحاد حال خبره
أيضا ويجاب بان المراد بحصوله من الخبر ان يكون حصوله منه ولو باعتبار القرائن اللازمة التي
بيانها في كلام الشارح بخلاف القرائن المنفصلة التي بيانها أيضا ويتوجه على هذا الجواب
أن القرائن اللازمة يمكن ان تحقق في خبر الآحاد كما سب ظهر فان أخرج حينئذ بقيد كون
الخبر جعافه هذا القيد يخرج مطلقا فلا حاجة الى الاحتراز عن بعض أقسامه بقوله من خبر
والجواب الخامس لمادة الاشكال ان القرائن اللازمة لا تكون سببا لحصول العلم بخبر الآحاد
وان تحققت فيه كما سنبينه ثم رأيت شيخ الاسلام قال قوله وحصول العلم من خبر أي ولومع
قرائن لازمة فخرج خبر الآحاد الذي أفاد العلم بالقرائن المنفصلة كما سياتي اهوا احتراز بالمنفصلة
عن اللازمة فانها لا تكون سببا في حصول العلم بخبر الآحاد كما ذكرنا آنفا (قوله) آية اجتماع
شرائطه) فان قلت هذا يدل على انه لا يشترط سبق العلم بحصول شرائطه وهو وان وافق ما سياتي
في الكلام على قول الشارح فلا خلاف في المعنى في انه ضروري عن النقود عن الخبي وعن
العضد وحاشيته لكنه مخالف لقول المصنف الآتي بتوقفه على مقدمات حاصله أي عند
السامع قلت لان سلم المخالفة ما أؤلف هذا الآتي انما حكمه المصنف من القائل بانه نظري ولا
يجب ان يسلمه المصنف واما ثانيا فلان حصولها عند السامع لا يستلزم كونها ملحوظة له بل
تكون مع حصولها مغفولة عنها غير ملتفت اليها كما سياتي في اقتضاء ما هنا من عدم اشتراط سبق
العلم بحصولها الا في حصولها من غير التفات اليها فليتامل (قوله) ولا تكفي الاربعة وما زاد
عليه (صالح) أقول في هذا الاطلاق وقفة ظاهرة لاقتضائه عدم صلاحية الأربعة الاربعة بل

عشرين لمائةين على اخبارهم بصبرهم فكونهم على هذا العدد ليس الا لانه أقل ما يقيد العلم المطلوب في مثل ذلك (و) قيل أقله

(أربعون) لأن الله تعالى قال ٦. ثانياً أي النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا كما قال أهل التفسير أربعين رجلاً كلهم

عمر رضي الله عنه بدعوة النبي صلى الله عليه وسلم فآخبر الله عنهم بأنهم كافرون به يستدعي آخبرهم عن أنفسهم بذلك له لطمته قلبه فكونهم على هذا العدد ليس إلا لأنه أقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك (و) قيل أقله (سبعون) لأن الله تعالى قال واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا أي للاعتدال إلى الله تعالى من عبادة العجل واسماعهم كلامه من أمر ونهي ليخبروا قومهم بما يسمعون فكونهم على هذا العدد ليس إلا لأنه أقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك (و) قيل أقله (ثلثمائة وبضعة عشر) عدد أهل غزوة بدر والبضع بكسر الباء وقد فتق ما بين الثلاث إلى التسع وعبارة أمام الحرميين وغيره وثلاثة عشر زاد أهل السير على القولين وأربعة عشر وخمسة عشر وستة عشر وثمانية عشر وتسعة عشر وبعضهم قال إن ثمانية من الثلاثة عشر لم يحضروها وانما ضرب لهم بسبعهم وأجرهم فكانوا كن حضرها وهي البطشة الكبرى التي أعز الله بها الإسلام ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لعمري فيما رواه الشيخان وما يدريك لعل الله اطلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم وهذا الاقتضاء زيادة احترامهم يستدعي التقية عنهم ليعرفوا وانما يعرفون

الخلفاء الأربعة وصلاحيته خمسة ممن لم يعرف بالفسق من عوام زماننا ولا يخفى ما فيه وإن قضية المعنى عكسه اللهم إلا أن يراد عدم كفاية الأربعة من حيث مجرد الكثرة لا مطلقاً فلا ينافي أن نحو الخلفاء الأربعة تكفي باعتبار نحو أحوالهم فليتأمل (قوله لا حتمياً جهمهم إلى التزكية الخ) أقول فيه بحث لأن قضية عدم الاحتياج إلى تزكية الشهود إذا بلغوا عدد التواتر والمفهوم من الفروع خلافه وأنه لا بد من تزكية الشهود مطلقاً لأن الشهادة يغلب عليها التعبد ولهذا الشرط لها صيغة مخصوصة فلا يخرج عليها الرواية نعم إن كانوا عدد التواتر وحصل العلم للقاضي بقولهم وقضى بعلمه حيث يسوغ لم تعتبر التزكية كما هو ظاهر إذ مستند قضائه حيثئذ هو علمه لا الشهادة فليتأمل وفي العبد اعتراضاً على ما قاله القاضي من أنه لا يكفي الأربعة مع توقفه في الخمسة مانعه ويرد عليه أن وجوب التزكية مشترك إلا أن يقول قديفيد العلم فلا تجب التزكية وقد لا يفيد قبيح كذب واحد فالتزكية تعلم عدالة الأربعة وقد يفرق بين الشهادة والظهير كيف والاجتماع في الشهادة منظمة التواطئ انتهى قال المولى سعد الدين قوله ويرد عليه أي على القاضي أنه كما تجب التزكية في الأربعة من شهود الزنا تجب في الخمسة فلا وجه للجزم بعدم الحصول في الأربعة والتردد في الخمسة وله أن يجيب بأن الخمسة قد تفيد العلم فلا تجب التزكية وقد لا تفيد وما ذاك إلا الكذب واحد لا أقل فلا بد من التزكية لتعلم عدالة الأربعة وصدقهم بخلاف الأربعة فإنه إذا كذب واحد منهم لم يبق نصاب شهادة الزنا وقد يجاب عن أصل استدلال القاضي بأن أمر الشهادة أضييق وبالاحتياط أجدر انتهى وفي شرح الزركشي قال ابن السمعاني ذهب أكثر أصحاب الشافعي إلى أنه لا يجوز التواتر بأقل من خمسة ما زاد فليس على هذا لا يجوز أن يتواتر بأربعة لأنه عدد معين في الشهادة الموجبة لغلبة الظن دون العلم انتهى (قوله لا ينادونها أحد) في إثباته المطلوب نظروا ضح (قوله ليخبروهم بما لهم الذي لا يرب) يعني أن السيد موسى لما بعثهم أمرهم بكنم ما يرب من أحوالهم عن القوم بخلاف ما لا يرب يدل على ذلك قول البيضاوي في تفسير قوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً في إثاء كلامه على ذلك فلما نادى أي السيد موسى عليه السلام من أرض كنعان بعث النقباء يتجسسون الأخبار ونماهم أن يحذروا قومهم فقرأوا أجراً عظيماً وبأسا شديداً فهابوا ورجعوا وحذروا قومهم ونكثوا الميثاق إلا فلاناً وفلاناً واستثنى منهم اثنين عنيهما انتهى فليتأمل (قوله واجب بمنع اللبسية في الجميع) صادق بمنع أن العلم مطلوب في نفس الأمور المذكورة في تلك الأقوال بل يكفي فيها الظن ويمنع أن ذلك العدد على تسليم أن المطلوب العلم في تلك الأمور ليس إلا لأنه أقل ما يفيد العلم بل يجوز أن يكون لغرض آخر كزيادة الاستظهار والاحتياط (قوله فلا خلاف في المعنى في أنه ضروري لأن توقفه على تلك المقدمات لا ينافي كونه ضرورياً) فإن قلت فيه تسليم توقفه على تلك المقدمات بناء على أنه ضروري وكلام العضد دال على عدم توقفه عليها بناء على ما ذكرناه لما نقل احتجاج أبي الحسين من الذهابين إلى أنه نظري بأنه لو كان ضرورياً لما احتاج إلى توسط المقدمات واللازم باطل لأن العلم لا يحصل إلا بعد العلم بأن الخبر عنه محسوس فلا يشبهه وإن الخبرين جماعة لا داعي لهم إلى الكذب وكل ما كان كذلك فليس يكذب فيلزم النقيض وهو كونه صدقاً قال والجواب منع احتياجه إلى سبق العلم بذلك وحاصله أن العلم بالصدق ضروري

يحصل

ناخذهم فكونهم على هذا العدد المذكور ليس الا لانه اقل ما يقدم العلم المطلوب ٢٠٧ في مثل ذلك واجب يمنع التسمية

في الجميع (والاصح) أنه
(لا يشترط فيه) أي المتواتر
(اسلام) في روايته (ولا عدم
احتواء بلد) عليهم ويجوز أن
يكونوا كفارا وأن يحويهم
بلد كأن يخبر أهل قسطنطينية
بقتل ملكهم لان الكثرة
مانعة من التواطى على
الكذب وقيل لا يجوز ذلك
لجوازواطى الكفار وأهل
بلد على الكذب فلا يفيد
خيرهم العلم (و) الاصح (ان
العلم فيه) أي في المتواتر
(ضروري) أي يحصل عند
سماعه من غير احتياج الى
نظر لحصوله لمن لا يتأق منه
النظر كالبه والصيدان (وقال
الكعبى) من المعتزلة
(والإمامان) أي امام الحرمين
والرازي (نظري وفسره
امام الحرمين) أي فسر كونه
نظريا كما أفصح به الغزالي
التابع له أخذ من كلام الكعبى
(بتوقفه على مقدمات حاصله)
عند السامع وهي الحقيقة
لكون الخبر متواترا من كونه
خبر جمع وكونهم بحيث يمنع
تواطؤهم على الكذب وكونه
عن محسوس (لا الاحتياج
الى نظر عقبيه) أي عقب
سماع المتواتر فلا خلاف
في المعنى في أنه ضروري لان
توقفه على تلك المقدمات
لا يتأق كونه ضروريا
وبالضرورة عبر الامام الرازي

يحصل بالعادة لا بالمقدمين فاستغنى عن الترتيب ولا ينافيه صورة الترتيب فان وجوده لا يوجب
الاحتياج اليه ثم لما ذكر شروط التواتر الصحيحة والفاضة وان الصحيحة ثلاثة كلها في الخبرين
أحدها تعددهم ثم تعددا يبلغ في الكثرة الى أن يمنع الاتفاق بينهم والتواطؤ على الكذب عادة
ثانيها كونهم مسندين لذلك الخبر الى الحسن ثالثها استواء الطرفين والواحدة أعني بلوغ جميع
طبقات الخبرين في الاقل والاخر والوسط عدد التواتر قال فنزعم انه نظري يشترط تقدم
العلم بذلك كله واما نحن فالضابط عندنا حصول العلم بصدقه وانما العلم ذلك عادة علم وجود
الشروط لان الضابط في حصول العلم سبق العلم بها كما يقوله من يرى انه نظري (قلت) يمكن
منع المخالفة بان مقصود الشارح انه متوقف على وجود تلك المقدمات في الواقع لكنه لا يتوقف
على ملاحظتها او يوافق ذلك ما في النقود عن الخبيعي مما نصه هذه الامور شروط يجب حصولها
في نفس الامر أما في علم الخبر فلا بل يستدل بحصول العلم على حصولها انتهى ومقصود العضد
انه لا يتوقف على ملاحظتها وان توقف على وجودها في الواقع لكن قد يمنع من كلام الشارح
على ما ذكر موافقته المصنف على قوله حاصله أي عند السامع كما صرح به الشارح الا ان يجاب
بان المراد بحصولها في الواقع أعم من حصولها عند السامع مع الغفلة عنها وعدم ملاحظتها
فانه لا يلزم من حصول الشيء في النفس استحضاره وملاحظته بل كثيرا ما يكون الشيء حاصل فيها
مغفولا عنه ولهذا قال السعدى في قول العضد السابق والجواب منع احتياجه يعني لان العلم ان
العلم لا يحصل الا بعد العلم بالامر والمثلاثة المذكورة بل يحصل العلم أولا ثم يلتفت الذهن الى
الامر والمذكورة وقد لا يلتفت اليها على التفصيل انتهى فليتأمل (قوله وتوقف الا مدى)
أقول التوقف مع اتقاء الخلاف في المعنى وانه فاعلمنا فانه أحد الدلائل لا آخر مشكل كما لا يخفى
وقوله في الاعتماد عن التوقف مع ذلك من غير نظر الخ ان أراد بعدم النظر الى عدم التناهي انه
غفل عنه فهو من أبعاد العبد وان أراد انه لم يلتفت اليه فكذلك فليتأمل (قوله ثم أخبروا
عن عيان الخ) فان قلت هذا مستفاد من التعريف الاترى الى قوله فيه عن محسوس فلا حاجة
اليه قلت هذا ممنوع فان التنبص على اعتبار الشروط في كل طبقة الذي أفاده هذا
مما لا يفيد التعريف أي الابطال كلفه (فان قلت) كان يمكنه ان يقول في التعريف وهو خبر
جمع في كل طبقة فيستغنى عن هذا (قلت) بعد ذلك لم لزوم سلك طريق بعينه ففي هذا بعد
التعريف تفصيل بعد اجمال وهو من فنون البلاغة وأيضا فالتعريف كثيرا ما يقع التساهل
فيها خصوصا في أمثال هذه الفنون ويكون بالمباين والاعم والاخص خصوصا وقد قيل يجوز
ذلك فيما بالخارج وفيه ذلك فربما لا يستفاد منه اعتبار ذلك صريحا ورجح الا يوثق باستفادته
منها فكان الاهم افراد بالبيان (فان قلت) قوله عن عيان قاصر اذ لا يشمل غير الابصار (قلت)
المراد به عن احساس مجازا أو تغليب أو القرينة قوله في التعريف عن محسوس (فان قلت)
التجوز في هذا بتعميمه بقرينة ذلك ليس باولى من العكس أعني تخصيص ذلك بالعيان بقرينة
هذا (قلت) ملاحظة المعنى ترشد الى اعتبار ما في التعريف لا مقتضائهم استواء أنواع
المحسوسات وبذلك يترجح الاول واذا تأملت ذلك علمت جواب ما أورده شيخ الاسلام هنا فليتأمل
(قوله وهذا محل القراءة الشاذة) قال شيخنا الشهاب أي على مقابل الاصح القائل بقراءتها

خلاف ما عبر به المصنف عنه هو وأظن ان المراد واحد وقوله عقبيه بالياء لغة قليلة تجرت على السنة والكثير في الأيام

كما تقدم (وتوقف الامدى) عن القول بواحد من الضروري والنظري لتعارض دليلهما السابقين من حصوله لمن لا يتأني منه
النظر وتوقفه على تلك المقدمات ٢٠٨ المحققة من غير نظر الى عدم التنافي بينهما (ثم ان أخبروا) أى أهل الخبر المتواتر (عن عيان)

بان كانوا طبقة فقط (فذلك) أى
واضح (و) الا أى وان لم يخبروا
عن عيان بان كانوا طبقات
فلم يخبر عن عيان الطبقة
الاولى منهم (فيستتر ذلك)
أى كونهم جميعا يتمتعون بواحدة
على الكذب (في كل الطبقات)
أى فى كل طبقة طبقة لا يفيد
خبرهم العلم بخلاف
ما اذا لم يكونوا كذلك فى غير
الطبقة الاولى فلا يفيد خبرهم
العلم ومن هذا تبين
ان المتواتر فى الطبقة الاولى
قد يكون احاداً فيما بعدها
وهذا محل القراءة
الشاذة كما تقدم (والصحيح)
من أقوال (ثالثها ان علمه)
أى المتواتر أى العلم الحاصل
منه (لكثرة العدد) فى روايه
(متفق) للسامعين فيحصل
لكل منهم (وللقرائن) الزائدة
على أقل العدد الصالح له
بان تكون لازمة له من
أحواله المتعلقة به أو بالخبر
عنه أو بالخبر به (قد يختلف
فيحصل لزيد دون عمرو) مثلاً
من السامعين لان القرائن
قد تقوم عند شخص دون آخر
اما الخبر المفيد للعلم بالقرائن
المنفصلة عنه فلا يسر بمتواتر
والقول الاول يجب حصول
العلم منه لكل من السامعين
مطلقاً لان القرائن فى مثل ذلك
ظاهرة لا تخفى على أحد منهم
والثاني لا يجب ذلك بل قد

كما صدر الكتاب الاول وهو أيضاً انه يعمل به من حيث الخبرية على الاصح كما فى خبر الاحاد
ولا يضر فى ذلك عدم قرآنيتهما (فان قلت) قد مر قريبيان المنقول آحاداً متوفرين للدواعى على
نقله تواتر من المقطوع بكذب نهله فيه مخالفة لهذا (قلت) اما العمل به من حيث الخبرية فلا
اشكال فيه نعم ربما يشك كل ذلك على مقابل الاصح القائل بقرايتهما ويمكن الجواب بان القراءة
الشاذة فرض تواترها فى الطبقة الاولى وما مر سائر طبقاته آحاداً وفيه نظر اذا القرآن بسائر اجزائه
تتوفر الدواعى على نقله تواتر فى سائر الطبقات فاذا اختلف فى طبقة منها انتفت قرآنيته قطعاً اه
(وأقول) هذا لا يرد على مقابل الاصح لانه لا يسلم اعتبار التواتر فى سائر الطبقات لثبوت
القرآنية ولان الدواعى تتوفر على نقله تواتر فى سائر الطبقات بل وان يعرض مانع من توفرها
فى بعض الطبقات واذا كانت المعجزات التى تتوفر الدواعى على نقلها تواتر اقدمية قطعاً تواترها
للاستغناء عن استمراره فلا مانع ان يقطع تواتر القرآن لعروض أمر يقتضى ذلك (قوله)
وللقرائن قد يختلف) قال شيخنا الشهاب لا يخفى عليك ان المتواتر لا بد فيه من شروط ثلاثة وقد
مر أن العلم الحاصل منه ضرورى فكيف يدرى تخلفه عند من لم تقم عنده القرائن والفرض انه
متواتر من حيث العدد فان كان المراد ان زيادة العلم الحاصلة من القرائن اللازمة قد تختلف فلا
اشكال اه (وأقول) لا اشكال أيضاً وان لم يكن المراد ذلك بل لامتناع الاستشكال ذلك الا الغفلة
الواضحة اذ لا يخفى ان العلم اذا توقف على القرائن المذكورة لم يكن التواتر متحققاً بمجرد العدد
بل وبالقرائن أيضاً فعند الخلف لم تقم عنده القرائن لم يحصل التواتر بالنسبة اليه واعمر الله ان
هذا فى غاية الظهور ليس بعمل اشكال فليتأمل (قوله بان تكون لازمة له من أحواله المتعلقة به
أو بالخبر عنه أو بالخبر به) قال شيخنا الشهاب الاحوال المتعلقة به قد يمثل لها ما تنافى الجمع بين
لفظ واحد وتركيب واحد والخبر عنه المحكوم عليه والخبر به المحكوم به فأحوال الاول كأن
يكون الخبر عنه نبياً أو ملكاً مثلاً وأحوال الثاني كأن يكون المحكوم به مستقرب الوقوع فى
العادة اه وعبارة البعض من أحوال فى الخبر والخبر والخبر عنه والخبر به اذكر الخبر بصيغة اسم
الفاعل والخبر بصيغة اسم المفعول ووجه الكمال اسقاط الشارح لهما فراجع وقوله أحوال
فى الخبر قال المولى سعد الدين مثل الهبات المقارنة الموجبة لتحقيق مضمونه وقوله والخبر قال
المولى سعد الدين أى المتكلم مثل كونه موسوماً بالصدق مباشرة الاخر الذى اخبر به وقوله والخبر
عنه قال المولى سعد الدين أى الوقائع التى أخبروا عن وقوعها ككونها أمر اقرب الوقوع
ايحصل بالخبر عدد أقل أو بعدد الوقوع فيقتصر على أكثر قال وأما الخبر على لفظ اسم المفعول
فالمراد به السامع الذى ألقى اليه الخبر انتهى ولم يمثل لحاله اللازم (وأقول) قد ظهر من هذه
الامثلة امكان تحقق القرائن اللازمة فى خبر الاحاد أيضاً لظهور تصور مثل هذه الامثلة فيه
وحينئذ فان التزم ان خبر الاحاد يفيد العلم بالقرائن اللازمة كالمفصلة له أشكل صحة قول
القاضى والشافعية بانه لا يكفي الاربعة واحتمالهم كفاية ما زاد عليهم ولم يتميز المتواتر عن
الاحاد بناء على الصحيح انه لا يقيده بعدد معين اذ على هذا التقدير قد يحصل العلم من الاربعة
دون ما زاد كما عكس فلا يصح الجزم بالنفي فى الاول والتردد فى الثاني وما من عدد الا ويمكن
الحصول منه تلك القرائن فلا يتميز المتواتر عن الاحاد وان التزم انه لا يفيد العلم به او يفيد

يحصل العلم مطلقاً لكل منهم ولبعضهم فقط بل وان لا يحصل العلم لبعضهم بكثرة العدد كلقرائن (و) الصحيح من أقوال بالانفصال

(ان الاجماع على وفق خبر لا يدل على صدقه) في نفس الامر مطلقا (وثانيها يدل ان تلقوه) أي المجمعون بالقبول بان صرحوا بالاستناد اليه فان لم تلقوه (بالقبول) بان لم يعترضوا للاستناد اليه فلا يدل لجواز استنادهم الى غيره مما استنبطوه من القرآن وثانيها يدل مطلقا لان الظاهر استنادهم اليه حيث لم يصرحوا بذلك لعدم ظهور مستند غيره ووجه دلالة استنادهم اليه على صدقه انه لو لم يكن حيث تم صدقا بان كان كذبا لكان استنادهم اليه خطأ وهم معصومون عنه قلنا لا نسلم الخطأ حينئذ لانهم ظنوا صدقه وهم انما أمروا بالاستناد الى ما ظنوا صدقه فاستنادهم اليه انما يدل على ظنهم صدقه

بالمنفصلة أشكل الفرق بينهما اللهم الا أن يقال ان اللازمة المفيدة للعلم لا تتحقق في الاحاد بخلاف المنفصلة واعمل الاوجه أن يجب أخذ من قول الشارح الزائدة على أصل العدد الصالح له بان يوقف العلم على القرائن اللازمة مع أقل عدد يصلح بجامع التواتر بخلافها مع دون الاقل المذكور وعلى هذا فاقرائن اللازمة توجد مع كل من المتواتر والاحاد الا ان المخبر ان كان عددا يصلح تحقيق التواتر والافلا فليست اقل (قوله وان الاجماع على وفق خبر) أقول أي على معنى موافق لمعنى خبر وهو مضمون المتن لا يدل على صدقه أي صدق معنى ذلك الخبر أي من حيث نسبته للخبر عنه بذلك الخبر في الكلام مسامحة يدل عليها السياق دلالة واضحة فانه لا معنى لعدم الدلالة على صدقه وان تلقوه بالقبول الا باعتبار نسبته للخبر عنه بذلك الخبر اذ الدلالة على صدق ذاته من لازم الاجماع عليه كما هو معلوم ومثل هذه المسامحة شائع ذائع حتى في كلام الصادق كما لا يخفى على ذوى الخبرة به فاطالة شيخنا العلامة هنا بما أطال به اطالة في غير محل الاطالة اللهم الا أن يريد تشديد الازهان وغريرين الولدان والله المستعان (قوله بان صرحوا بالاستناد اليه) بيان لسبب التلقي بالقبول وفيه اشارة الى ان قوله ان تلقوه بالقبول معناه ان علم انهم تلقوه بالقبول لان التصريح المدكور انما يتسبب عنه العلم بالتلقي لا نفس التلقي الذي هو اعتقاد معناه فان التصريح يتأخر عن التلقي فلا يكون سبب له اذ السبب لا يتأخر عن مسببه وقوله مما استنبطوه من القرآن فيه أمران * أحدهما قال شيخنا الشهاب فيه ان الذي يستند اليه هو الدليل والمستنبط هو الاحكام والعلل أي لا الدليل لانه ان كان فيه فهو مصرح به فلا استنباط وان لم يكن فيه فلا يتأتى استنباط منه (وأقول) بل الدليل أيضا يستنبط منه وان كان مصرح به فيه لتوقفه من حيث كونه دليلا على معرفة وجه الدلالة ومعرفة ذلك طريقة الاستنباط * الثاني كان التقييد بالاستنباط لانه لو كان مصرح به في القرآن لم يكن من محل النزاع بدليل تعليل الثاني اذ لا يجري اذا كان مصرح به في القرآن اذ لا يكون الظاهر حينئذ استنادهم الى الخبر بل الى القرآن أولا ظاهري بقى انه يجوز أن يكون استنادهم الى القياس على حكم آخر في القرآن أو السنة فلم قيد بما استنبطوه من القرآن ويمكن أن يجاب بان التقييد بموافقة الغالب وبان الاستناد الى القياس على ما في القرآن استناد الى ما استنبط من القرآن لان الاستنباط الاستخراج وقد استخرج القياس من القرآن باستخراج حكم القياس عليه منه فان قات قد يكون ذلك الحكم منصوصا فلا يصدق عليه الاستنباط قلت بل يصدق عليه من حيث كونه مقبولا عليه للاحتياج الى استنباط علمه المتوقف عليه القياس وقوله ووجه دلالة استنادهم الى شيخنا الشهاب هو توجيهه للثاني ولما تضمنه الثالث من ان الاستناد اليه يدل على الصدق انتهى (قوله حيث لم يصرحوا بذلك) أي وأما حيث صرحوا بذلك فلا اشكال في استنادهم اليه (قوله قلنا لا نسلم الخطأ حينئذ الخ) أقول الخطأ هنا قسمان أحدهما كون الظن أمرا باطلا لا يصح اتباعه بان يستند الى ما لا يجوز الاستناد اليه وثانيهما مخالفة ما هو الحكم في نفس الامر بان ظنوا خلاف ما هو الحكم في نفس الامر وعصمة الامة عن الخطا التي دل عليها الشرع بحجولة عند الاصوامين على عصمتهم عن الخطا بالمعنى الاول فعنى لا تجتمع أمقى على ضلالة مثلا ان اجتماع ظنونهم على شيء لا يكون أمرا

ولا يلزم من ظنهم صدقه صدقه ٢١٠ في نفس الامر وقيل ان ظنهم معصوم عن الخطا (وكذلك بقا خبر تتوفر

الدواعي على ابطاله) بان لم يظهروا الدواعي مع سماعهم له احادا لا يدل على صدقه (خلافا للزيدية) في قولهم يدل عليه قالوا للاتفاق على قبوله حينئذ قلنا الاتفاق على قبوله انما يدل على ظنهم صدقه ولا يلزم من ذلك صدقه في نفس الامر مثاله قوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي رواه الشيخان فان دواعي بني أمية وقد سمعوه متوفرة على ابطاله لدلائله على خلافة علي رضي الله عنه كما قيل كخلافة هرون عن موسى بقوله اخلفني في قومي وان مات قبلي لم يطلوه (وافتراق العلماء) في الخبر (بين مؤول) له (ومحتم) به لا يدل على صدقه (خلافا لقوم) في قواهم يدل عليه قالوا للاتفاق على قبوله حينئذ قلنا الاتفاق على قبوله انما يدل على ظنهم صدقه ولا يلزم من ذلك صدقه في نفس الامر (و) الصحيح (ان الخبر بحضرة جمع لم يكذبوه ولا حامل على سكوتهم) عن تكذيبه من خوف او طمع في شيء منه (صادق) فيما أخبر به

باطلا بل هو أمر - قل لانهم الماء ورون باتباعه خلافا لابن الصلاح ومن وافقه في جملة ما على عدم مخالفة الواقع فخاص - ل جواب الشارح ان أريد الخطأ بالمعنى الاول فلزمه ممنوع أو بالمعنى الثاني فبطالته ممنوع اذ ليسوا معصومين عن الخطا بهذا المعنى وهذا كلام صحيح لا غبار عليه واذا علمت ذلك علمت سقوط البحث الذي أطلال به ههنا شيخنا العلامة لانه مبني على ارادة الخطا بالمعنى الثاني وارادته ممنوعة كما تقرر وقوله في آخر كلامه ويرد بان الله أوجب عليهم الاستناد الى الدليل في نفس الامر برده انه ان اراد انه تعالى أوجب عليهم الاستناد الى الدليل في نفس الامر بحسب نفس الامر فهو ممنوع أو بحسب ظنهم فهو مسلم ولا يجدي شيئا لان هذا هو مدعى الشارح وسقوط قول شيخنا الشهاب هذا يدل على ان الخطا خلاف ما أمر به لا عدم اصابه مانفس الامر وفيه نظر انتهى اذ مقابلة المنع الذي هو حاصل الجواب كما تقرر بمجرد النظر عما لا يجدي بل هو خارج عن قانون البحث كما لا يخفى على العارفين بقوانينه وايضا أن تتوهم ان أمثال هذا الجواب من عنديات الشارح كما يتوهمه كثير من الجهلة فانه خطأ ظاهر فانه جواب القوم قطعاً والشارح لم يزد على نقله عنهم فلو صح شيء من أمثال هذه الاعتراضات الضعيفة لم يكن محتصاً بالشارح وإعلم انه تلخص من جواب الشارح انه لا يلزم من الاجماع على حكم مطابقة حكم الله في الواقع وحينئذ يلزم ان المراد بالضلالة المنفية عنهم في نحو حديث لا تجتمع أمي على ضلالة ما خالف حكم الله ولو باعتبار ظنهم لا ما خالف حكم الله في نفس الامر والله أعلم (قوله ولا يلزم من ظنهم صدقه صدقه في نفس الامر) قال شيخنا الشهاب قلت وكيف يكون ظنهم محتملاً للخطا مع كونهم لا يجتمعون على ضلالة كما نطقت به السنة المطهرة وقد يقال المراد لا يجتمعون على ضلال وهم يعلمونه وفيه نظر انتهى وقال شيخ الاسلام لا يقال فالاجماع حينئذ ظني وقد قالوا انه قطعي لا نأقول انهم لم يجزموا بانه قطعي بل اختلفوا فيه وبه تقدير انه قطعي انما هو قطعي في الظاهر وان كان في طريقه ظن لا نطن المجعدين معلوم اهلهم قطعاً وذلك لا ينافي قطعية الاجماع في الظاهر انتهى (وأقول) ما أورده شيخنا ثقة مد علم مما تقدم من ان الضلال الذي لا يجتمعون عليه معناه الامر الذي لا يسوغ اهلهم اتباعه بان يكون ظنهم أمراً باطلا وكل ما ظنوه ظناً صحيحاً بان بذلوا الوسع في الاجتهاد كان أمراً حقاً لا باطلا (قوله وافتراق العلماء) اعلمه ضمن معنى الدوران أو التردد لاجل قوله بين أي دائرين أو مترددين بين مؤول ومحتم (قوله للاتفاق على قبوله) وذلك لان الاحتجاج به يستلزم قبوله وكذا تأويله يستلزم ذلك والا لم يحتج الى تأويله نعم قد يقال قد يكون التأويل على تقدير الصحة كما يقع اهلهم كثيرا يجنعون الصحة ثم يقولون وعلى تسليم صحته فهو محمول على كذا الا أن يقال التأويل من غير تصريح بتقدير التسليم لا يكون عادة الامع اعتقاد الصحة قوله وان الخبر بحضرة جمع) اقول هو معطوف على معمول الصحيح وحينئذ يتوجه عليه انه لم فصل بينهما بقوله وكذلك بقاء خبر الخ اللهم الا أن يقال ان بقاء الخبر وافتراق العلماء المذكورين أشبه في المعنى بالاجماع على وفق الخبر برحق كانه من جنسه فناسب تعقيب به فان قيل كان القياس ناخبر مسئلة الاجماع على وفق خبرهم تعقبه بما ذكر فينتهي الفصل المذكور مع المحافظة على المناسبة المذكورة قلت كانه لان الاجماع المذكور أقرب الى الدلالة على الصدق مما به دة فكان نقي الدلالة على الصدق عنه أهم

فقدم فليحترما هو وأوجه مما ذكر (قوله لان سكوتهم تصديق له عادة) قال شيخنا العلامة فيه
بحث لان سكوتهم يجوز أن يكون لعدم علمهم بحال الخبر به ولو سلم انه تصديق له لم يلزم منه انه
صدق لجواز أن يكون لظنهم صدقه ولا يلزم منه صدقه كما مر في غيره نعم لو فرض ان الاخبار عن
شيء وجد بحضرتهم ظهر ان سكوتهم تصديق يلزم منه موافقة على الاخبار المسئلة لصدقه
انتهى (وأقول) أما قوله فيه بحث لان سكوتهم يجوز أن يكون لعدم علمهم بحال الخبر به فهو
في غاية السقوط بل لا منشأ له الا الذهول عن فرض المسئلة وذلك لان عدم علمهم بحال الخبر به
حامل على السكوت وفرض المسئلة كما صرح به المصنف انه لا حامل على السكوت فهذا خارج
عن فرض المسئلة فكيف يصح ايرادها فان قلت الحامل منحصر في الخوف والطمع كما أفاده
كلام الشارح فليس هذا من الحامل قلت لان سلم انحصاره في ذلك ولهذا عبر العبد بقوله من
خوف أو غيره ومثله السكوت بقلوبه كالو كان مما لا يعلمونه ككونه غريبا وكالخوف وغيره قال
فاقتصر الشارح على الخوف والطمع حيث فسر الحامل به ما منتهى فيجوز عمل كلام
الشارح على التمثيل كما أشار إليه شيخ الاسلام وقرينة من كلام الشارح العموم في قوله لجواز
أن يسكتوا الاشياء فقد نفى الشيء على العموم والاقوال لجواز أن يسكتوا غيرهم ما وبيّن
يندفع دعوى الانتقاد فتأمل فانه في غاية الحسن والدقة وأما قوله ولو سلم انه تصديق لم يلزم
منه انه صدق لجواز أن يكون لظنهم صدقه الخ فهو مدفوع قطعاً لانه لا يطابق صورة المسئلة
من ان الاخبار عن محسوس كما صرح به الشارح لا يخفى على مثلهم عادة كما صرح به الصفي
الهندي حيث صور المسئلة بقوله اذا أخبروا بحضرة جماعة كثيرة عن شيء محسوس بحيث
لا يخفى عن مثلهم عادة الخ وعبارة الزركشي اذا أخبروا بحضرة جمع كثير بحيث لا يخفى عن
مثلهم عادة الخ ومورها العبد بان يكون الخبر مما لو كان لعلوه وعلم انهم لا حامل لهم عليه ولا
يخفى ان الاخبار بحضرة جمع كثير عن محسوس لا يخفى على مثلهم عادة ولا حامل لهم على
السكوت مما تقتضي العادة بعلم الجمع المذكور به وبصدقه فكيف يقال مع ذلك لو سلم انه تصديق
لم يلزم منه انه صدق لجواز أن يكون لظنهم صدقه ولا يلزم منه صدقه ولهذا قال العبد لا يقال
اعلمهم ما علموا أو علم بعضهم أو جميعهم وسكتوا لانا نقول ذلك مع العلم بالعادة انتهى
فان قلت اعتبار كونه مما لا يخفى عليهم عادة في تصوير المسئلة غير مستفاد من كلام المصنف فهو
ناقص قلت بل هو مستفاد من قوله ولا حامل على السكوت لان الخفاء عليهم عادة مما يحمل
على السكوت فتأمل والحاصل ان المسئلة مصورة بالاخبار عن محسوس بحضرة جمع لا يخفى
مثله عليهم عادة ولم يكذبوا الخبر ولا حامل لهم على السكوت ولا خفاء مع ذلك في وجوب كونه
صادقا نعم لقائل ان يقول سلنا ان الخبر على هذا الوجه يجب ان يكون صادقا لكن من أين يعلم
انتفاء كل حامل على السكوت حتى يعلم تحقق هذا الوجه المستلزم للصدق فيجوز تحقق حامل
في نفس الامر لم نطالع عليه أو لا يمكن اطلاع عليه فان الحوامل لا تنحصر ولا يمكن الاطاعة بها
ومنها ما لا يمكن الاطلاع عليه الا بالخبر من قام به فان كان الكلام على سبيل الفرض كان
قابل الجدوى كما لا يخفى وهذا البحث متوجه أيضا على قوله الآتي ولا حامل على التقرير
والكذب فليتأمل واذا علمت ذلك فاعجب من قوله نعم لو فرض الخ فانه يدل على انه لم يقف على

لان سكوتهم تصديق
له عادة فقد اتفقوا وهم
عدد النواتر على خبر
عن محسوس اذ فرض
المسئلة كذلك كما صرح
به الا مدى فيكون صدقا
قطعا وقيل لا يلزم من
سكوتهم تصديقه لجواز
ان يسكتوا عن تكذيبه
لاشئ (وكذا الخبر بسمع
من النبي صلى الله عليه

وله)

فرض المسئلة وقد علمت ان فرضها في كلام الائمة ان يكون الاخبار عن محسوس يمنع
 جهلهم به عادة كما هو حاصل ماسمعة من عبارات الائمة وهذا ان لم يكن اخبارا بشي وجد
 بحضرتهم كان منله أو أبلغ في امتناع جهلهم به كما لا يخفى لا يقال غرضه الاعتراض على ظاهر
 عبارة الشرح لا نأقول أما أولا فعبارة الشرح مصرحة بتصور المسئلة بما بيناه لا ترى الى
 قوله في سياق الاستدلال فقد اتفقوا وهم عدد التواتر على خبر عن محسوس الخ فانه صريح
 في ان هذا الاتفاق من قبيل التواتر وان شروط التواتر متحققة فيه وأما ثانيا فارجع الاعتراض
 حينئذ الى المناقشة اللفظية وأمرها حينئذ اولها ان اشهر انما ليست من دأب المحصلين اللهم
 الا ان يراد تشخيص الازهان وبالله المستعان (قوله أي يمكن يسمعه منه النبي صلى الله عليه
 وسلم) قال شيخنا الشهاب أوضح من هذا أن يقال أي يمكن سماع صادر ذلك السماع ومبتدأ
 من النبي صلى الله عليه وسلم فتكون من ابتدائية انتهى (وأقول) عبارة الشارح لا تنافي ذلك
 كما لا يخفى (قوله ولا حامل على التقرير والكذب) أقول فيه أمور * الاول ان نفى الحامل
 بلا التي لتنفى الجنس شامل لنفي كل ما يمكن أن يكون حاملا ومنه كل ما استدلل ابن الحاجب
 كغيره باحتماله على عدم الدلالة على ما ذكره مما شرحه العضد بقوله لنا انه لا يتعين السكوت
 للرضاء اصدقه بل يحتمل انه ماسمعه أي لذوله عنه باشتغاله باهم منه مثلا أو ما فهمه أي لنحو
 خلل في دلالة عبارة الخبر أو كان قد بينه وعلم انه لا يفيد انكاره أو ما علمه نفيًا واثباتًا لكونه
 دينويًا أو رأى تأخيرها الى وقت الحاجة الى بيانه وبتقدير عدم الجميع فتر كدلالة انكار صغيرة
 وهي جائزة على الانبياء وان بعدت انتهى لما لا يخفى ان كلامه من عدم سماعه بالمعنى المذكور
 وعدم فهمه حامل على التقرير وأما قوله أو كان قد بينه وعلم انه لا يفيد انكاره فردد عليه ان
 هذا حامل على التقرير والفرض ان لا حامل عليه على انه قد يقال هذا بمجرد لا يصلح أن يكون
 حاملا على التقرير لما يعلم من الجواب الآتي من ان في السكوت افهام تغيير المنكر فان اعتبر
 مع هذا ما يمنع ذلك الافهام كاشتراك كون الخبر به منكر اشتهر لا يتوهم معها التغيير بوجه وعلمه
 عليه الصلاة والسلام بذلك فهذا حينئذ حامل على التقرير وفرض المسئلة انتفاء كل حامل
 وأما قوله أو ما علمه نفيًا واثباتًا لكونه دينويًا فهذا لا يصلح حاملا لما يأتي في الجواب من انه اذا
 كان كذبا علمه الله به عصمة له عن ان يقرأ أحد على كذب لان الاقرار على الكذب وان لم يعلم
 انه كذب نقص بالنسبة لمنصبه الشريف لا يليق به وأما قوله أو رأى تأخيرها الى وقت الحاجة
 الى بيانه فهذا لا يصلح حاملا لما سيعلم من الجواب من ان وقت الاخبار وقت حاجة الى البيان
 لئلا يتوهم حقيقة وتغيير الحكم وأما قوله وبتقدير عدم الجميع الخ فلا يأتي على ما صححه
 المصنف كما تقدم من عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام عن الصغار أيضا الا ان في القطع
 بالصدق مع الاختلاف في العصمة عنها وقفة الا ان يقوم فاطع على امتناع الصغار عليهم أو على
 عدم وقوعها منهم * والثاني انه يمكن أن يقال لا فائدة لهذه المسئلة اذ لا يتصور حصول العلم
 بالصدق لاحد لتوقفه على العلم بانتفاء كل حامل على التقرير ولا يتصور العلم بذلك لان الحوامل
 لا تنحصر وقد يخفى في الحامل وقد يشبه اطال فيه فيظن ما ليس بحامل حاملا وما هو حامل غير
 حامل فان صورت المسئلة بما اذا أخبر عليه الصلاة والسلام به لا حامل له على الاقرار فالعلم انما

أي يمكن يسمعه منه النبي
 صلى الله عليه وسلم (ولا
 حامل على التقرير) للنبي
 صلى الله عليه وسلم (و) على
 (الكذب) للخبر

أَوْ آخِرِيَّانَهُ بِخِلَافِ
مَا أَخْبَرَهُ بِهِ الْخَبِيرُ وَأَمَّا فِي
الدُّنْيَا فَعَلُّوْا أَنْ لَا يَكُوْنَ
النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعْلَمُ
حَالَهُ كَمَا فِي الْقَاحِ النَّخْلِ رَوَى
الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ عَنْ أَنَسٍ
أَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّةً
يَقُوْمُ يَلْقَحُوْنَ فَقَالَ لَوْلَمْ
تَفْعَلُوْا الصَّلْحَ قَالَ خَرَجَ
شَيْصًا فَرَجَمَ فَقَالَ
مَا أَخَذَكُمْ قَالُوا قَاتَلَتْ كَذَا
وَكَذَا قَالَ أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ
دُنْيَاكُمْ (وَقِيلَ) يَدُلُّ عَلَى
صَدَقِهِ (أَنْ كَانَ) مُخْبِرًا
(عَنْ) أَمْرِ (دُنْيَاكُمْ) بِخِلَافِ
الدِّينِيِّ فَلَا يَدُلُّ وَفِي شَرْحِ
الْمُخْتَصَرِ كَسْ هَذَا
التَّفْصِيلَ بَدَلَهُ وَتَوَجَّهَ
يُؤْخَذُ مَا تَقْدِمُ وَأُجِيبُ
فِي الدِّينِيِّ بِأَنْ سَبَقَ الْبَيَانُ
أَوْ تَأْخِرُهُ لَا يَبِيحُ السَّكُوتُ
عِنْدَ وَقُوعِ الْمُنْكَرِ لِمَا فِيهِ
مِنْ أَفْهَامٍ تَغْيِيرُ الْحُكْمِ
فِي الْأَوَّلِ وَتَأْخِيرُ الْبَيَانِ
عَنْ وَقْتُ الْحَاجَةِ فِي الثَّانِي
وَفِي الدُّنْيَا بَأَنَّهُ إِذَا كَانَ
كَاذِبًا وَلَمْ يَعْلَمْ بِهِ النَّبِيُّ
صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعْلَمُ
تَعَالَى بِهِ عَصْمَتُهُ عَنْ أَنْ يَقْذُرَ
أَحَدًا عَلَى كَذِبٍ كَمَا أَعْلَمَهُ
بِكُذْبِ الْمُنَافِقِينَ فِي قَوْلِهِمْ لَهُ
نَسَمٌ - وَأَنَّكَ لِرَسُولِ اللَّهِ مِنْ
حَيْثُ تَضَمَّنَهُ أَنْ قُلُوبَهُمْ -
وَأَقْبَتَ أَلْسِنَتَهُمْ فِي ذَلِكَ

حصل من اخباره لامن مجتهد الاخبار بحضرة من غير حامل له على الاقرار فليست اقل * والثالث ان قضيته اعتبار كل من انتفاء الحامل على التقرير وانتفاء الحامل على الكذب والمتجه انه غير مراد وان الاعتبار انتفاء الحامل على التثريب فقط سواء وجد حامل على الكذب أولا لانه عليه الصلاة والسلام لا يقر من غير حامل على كذب سواء كان حامل أولا بحيث اقرب لاحامل على الاقرار دل على الصدق وحيث اقرب لحامل لم يدل عليه والاقرار بلا حامل على الكذب لحامل غير متصور منه للزوم المحذور من افهام التغيير فلا يحتاج للاحتراز عنه وكذا على الكذب بلا حامل للزوم المحذور ايضا (فان قلت) اذا كذب المخبر خوفا من القتل مثلا بان كان بحيث ان لم يكذب قتل فهو واجب ون ذلك حاملا للنبي على الاقرار (قلت) لا يكون ذلك مجتهدا حاملا على الاقرار لان القتل ينه دفع عنه بمجرد كذبه وعلى النبي الانكار امتلا يلزم المحذور نعم ان كان لو أنكر النبي عليه قتل أيضا أمكن ان يكون ذلك حاملا ان كان محترما ولم يمكنه دفع القتل عنه فليست اقل وبما تقرر يظهر انه لا يلزم من انتفاء الحامل على الاقرار انتفاء الحامل على الكذب بل قد يجامع انتفاء الحامل على الاقرار الحامل على الكذب ولا من انتفاء الحامل على الكذب بل قد يجامع انتفاء الحامل على الاقرار بل قد يجامع انتفاء الحامل على الكذب وجود الحامل على الاقرار كما أن الحامل على أحدهما قد يجامع الحامل على الآخر وقد لا وبذلك يظهر منع ما ذكره شيخ الاسلام من ان انتفاء كل من الحاملين يستلزم انتفاء الآخر * والرابع ان الكذب لحامل قد يصاحبه الاثم كما لو أخبر عن عدوه القاتل ولى مقتول خطابان فيه القصص ليستفي أعسى المخبر بقتل الولي اياه ومثل هذا قد يتقضى عنه الحامل على التقرير عليه ما فيه من فهم تغيير ما استقر من انه لا قصاص في قتل الخطا وقد يوجد فيه الحامل كان يكون المخبر معاندا لا ينفع فيه الانكار مع اشتهار ما استقر شهرة لا يتاقى معها توهم التغيير ولا يتمكن الولي معها من القصاص وقد لا يصاحبه الاثم كان يظن المخبر في المثال ثبوت القصاص في قتل الخطا ومثل هذا أيضا قد يتقضى عنه الحامل على التقرير عليه وقد يوجد جملتين فيهما فيما قبله وبذلك ينظر فيما ذكره الكمال هنا (قوله صادق فيما أخبر به) أي صادق قطعا اخذ من قوله خلافا لما تخرين أي الذين منهم ابن الحجاج وقد صرح بتصوير المسئلة بذلك حيث قال مسئلة اذا أخبر واحد بحضرة صلى الله عليه وسلم ولم يذكر لم يدل على صدقه قطعا انتهى (قوله وأما في الديوى فلجواز أن لا يكون النبي يعلم حاله كما في القاح النخل الخ) لم يتعرض الشارح لجواب ذلك وقد تعرض له الكمال في باب الاجماع في قول المصنف وانه قد يـ يكون في ديوى فقال وأما التلقيح فلا يخفى ان صلاح الثمرة من باب ربط المسبب بالسبب ولو شاء الله لصحت الثمرة دونها وهذا هو العقيدة وقوله لو لم تقهوا الصلح حق به هذا المعنى أي حيث تعلقت المشيئة الالهية بصلاحه وقوله أنتم أعلم بديننا كم أي بكيفية التلقيح لا ينافي ذلك انتهى (قوله كما في القاح النخل الخ) استدل على انه يجوز أن لا يعلم النبي حال الديوى وان لم يكن مثالا لما نحن فيه اذ لا اخبارنا بحضرة (قوله وأجيب في الدينى الخ) فان قلت قد يرد على هذا الجواب انه قد يكون الحال بحيث لا ينههم تغيير الحكم المشددة نقطة الحاضر ين أولقرائن حالية أو مقابلة وهذا الجواب لا يجدى في هذه الحالة قلت يمكن ان يقال ان كون الحال

بهذه الحثية حامل للتقرير للنبي عليه الصلاة والسلام وقد قدمت المسئلة بتسفي الحامل عليه
(قوله) أما إذا وجد حامل على الكذب والتقرير كما إذا كان المخبر عن يعاند النبي صلى الله
عليه وسلم ولا ينفع فيه الانكار فلا يدل السكوت على الصدق قولاً واحداً (فيه اشكال لما تقدم
أول كتاب السنة ان النبي عليه الصلاة والسلام لا يقرأ حد على فعل باطل وان كان ممن يغريه
الانكار وأي فرق بين الفعل والقول مع ان كلامهم مامعصية ومن أورد هذا الاشكال شيخنا
العلامة ثم قال ويمكن الجواب بان المراد ان التقرير الحامل عليه اذا فرض وقوعه من النبي
صلى الله عليه وسلم لا يدل على الصدق لكنه لم يقع منه الا التقرير على الجائز كما تقدم اذا التقرير
على غيره ذنب والانباء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الذنب ولو صغيرة فلا تخالف
حينئذ انتهى وحاصله ان هنا حكمين أحدهما تقريره عليه الصلاة والسلام والثاني دلالة
التقرير فالمصنف تكلم على الثاني وسكت عن الاول اعلم امتناعه مما تقدم فيكون ما ذكره هنا
مبنياً على فرض وقوع التقرير مع امتناع وقوعه (وأقول) يمكن أيضاً الجواب بان ما هنا مبني
على أحد الاقوال هناك المذکور بقول المصنف وقيل لا فعل من يغريه الانكار وبالفارق بان
المسئلة هنا مصورة بان الكافر قد علم معاندة النبي صلى الله عليه وسلم وأنه لا ينفع فيه الانكار
وان الحال بحيث لا يحتمل التغير والتسخ وان لا اشتباه في شيء من ذلك على أحد بحال اذا انكار
حينئذ لا أثر له ولا مضرة في تركه بحال وهناك مصورة بما اذا لم تتوفر جميع هذه الامور لا فائدة
الانكار او دفعه المضرة حينئذ وهذا الفرق وجيه جداً من حيث المعنى فينبغي اخذ به وقد
عبر الهندي بما قد يشير اليه حيث قال وثانها أي شروط دلالة على الصدق ان يكون ذلك الخبر
ممن لم يعرف عناده للنبي صلى الله عليه وسلم وكفره به فان بتقدير ان يكون ذلك لم ينفع فيه
الانكار فلم يجب عليه عليه الصلاة والسلام انكاره ويانه بالنسبة اليه ولا كان السكوت
موهما للتصديق وأما بالنسبة الى غيره فلم يجب بيانه أيضاً لا احتمال أن يكون ذلك الوقت لم يكن
وقت حاجة اليه بالنسبة الى الغير انتهى (قوله) وأما مظنون الصدق فغير الواحد (فان قلت
لم غير الاسلوب وهلا عطفه على مقطوع الكذب ومقطوع الصدق فقال وأما مظنون الصدق
وهو خبر الواحد قلت اشارة الى ان هذا هو الاصل في الخبر وكان اصالة هذا معلومة مقررة
فلما ذكر القسمين الاولين الخارجين عن الاصل فيه رجع الى بيان ما علم انه الاصل وطلبت
النفس بيانه فكانه قال وأما الاصل فيه المعلوم اصالة الذي هو مظنون الصدق فهو خبر
الواحد فتأمل له باطاف فان قلت بقي من الاقسام مظنون الكذب فلم تركه المصنف قلت اشارة اليه
بقوله السابق وكل خبر او هم باطلا (قوله) وهو ما لم يثبت له الى التواتر (أي الى حد التواتر تصريح
بتسمية ما رواه نحو الثلاثة والاربعة خبر واحد والاصطلاح كذلك كما صرح به الاسنوي
وغیره (قوله) أفاد العلم بالقرائن المنفصلة أولاً) فان قيل ادخال هذا تحت خبر الواحد ينافي
فرض المصنف انه مظنون الصدق قلنا لا نسلم المناقاة لان المراد انه في ذاته مظنون الصدق
وذلك لا ينافي انه يفيد العلم بواسطة أمر خارج عنه (قوله) ومنه المستفيض (الخ) بيان لانقسام
خبر الواحد وتعرض عن جعل المستفيض واسطة (قوله) وأقله اثنان وقيل ثلاثة) قال
السيوطي والثاني وهو الصحيح ثلاثة وهو اختصار ابن الصباغ وقال الزايفي انه أشبه بكلام

أما إذا وجد حامل على الكذب والتقرير كما إذا كان المخبر عن يعاند النبي صلى الله عليه وسلم ولا ينفع فيه الانكار فلا يدل السكوت على الصدق قولاً واحداً (وأما مظنون الصدق فغير الواحد وهو ما لم يثبت له الى التواتر) واحد كان راويه أو أكثر أفاد العلم بالقرائن المنفصلة أولاً (ومنه) حينئذ المستفيض وهو الشائع عن أصل فخرج الشائع لا عن أصل (وقد يسمى) أي المستفيض (مشهوراً وأقله) من حيث عدد راويه أي أقل عدد راوى المستفيض (اثنان وقيل ثلاثة) الأول مأخوذ من قول الشيخ في التنبيه وأقل ما ثبت به الاستفاضة اثنان وبعبارة ابن الحاجب المستفيض ما زاد نقله على ثلاثة

الشافعي وهو الذي جزم به أهل الحديث فلم يذكروا سواء فقالوا ما تقر به راو واحد غريب
أوروا بيان عزيزا وثلاثة فأكثر مشهورا انتهى كذا نقل ذلك عن جزم أهل الحديث ولم ياتفت
إلى ما جزم به النووي في التقرير بتمامه إلا بن الصلاح مما يخالف ذلك حيث قال إذا انفرد عن
الزهري وشبهه من يجمع حديثه رجل بحديث سمي غريبا وان انفرداثنان أو ثلاثة سمي عزيزا
فان رواه جماعة سمي مشهورا انتهى قال السيوطي في شرحه كذا قال ابن الصلاح أخذ من
كلام ابن منده وأما شيخ الإسلام وغيره فاتهم خصوا الثلاثة فافوقها بالمشهور والاثني بالعزير
لعزته أي قوته لمحبيته من طريق آخر وأقله وجوده انتهى (قوله مسئله خبر الواحد لا يفيد
العلم الإبريقية) أقول فيه أمور * الأول قال العضد واعترض عليه بان العلم ثمة لا يحصل
بالخبر بل بالقرائن كالعالم بنجل النجل ووجع الوجع وارتضاع الطفل اللبن من الثدي ونحوها
والجواب انه حصل بالخبر بضميمة القرائن إذ لو لا الخبر لم يثبت موت شخص آخر انتهى
(وأقول) فحينئذ قلنا أن يقول لا مستند في كون الميت هذا الشخص المعين إلا بالخبر والخبر
بجزمه لا يفيد العلم فكيف يحصل العلم بموت هذا المعين من حيث انه موت هذا المعين نعم يحصل
العلم بالموت في الجملة وهو غير المدعى والحاصل ان الدال على موت هذا المعين ليس إلا الخبر وهو
لا يفيد الا الظن وان القرائن المفيدة للعلم انما دلت على موت ما لا على موت هذا المعين فلا
يحصل العلم بموت هذا المعين ويحاجب بان حصول العلم بموت هذا المعين من مجموعهما أمر عادي
وان لم يقتضه العقل فلا اشكال فليست أم * الثاني قال أيضا أعني العضد وعن أي ابن الحاجب
بما الزائدة على ما لا ينفك التعريف عنه عادة قال المولى سعد الدين يعني ان المراد بالقرائن لغير
التعريف القرائن المنفصلة الغير اللازمة من أحوال الخبر والخبر عنه كالصراخ والجنائز الخ
انتهى وقد بينا فيما سبق بحسب ما ظهر لنا ان القرائن اللازمة لا توجب العلم في خبر الواحد
فراجع * الثالث قال السيوطي ومن ذلك يعني خبر الواحد الذي يفيد العلم بقرينة ما أخرجه
الشيخان أو أحدهما قال شيخ الإسلام ابن حجر فانه احتج به قرائن منها جملاتهم ما في هذا
الشان وتقدمهما في تمييز الصحيح على غيرهما واتفق العلماء الكتابي بما بالقبول وهذا التلق وحده
أقوى في افادة العلم من مجرد كثرة الطرق انتهى (وأقول) ان ثبت ان هذه قرائن منفصلة فسلم
والافقدت تقدم ان اللازمة لا توجب العلم في الاحاد على ان الثامنة لا أثر لها على طريق المصنف
كما علم مما مر فليحترز (قوله وقال أحمد يفيد مطلقا) يتأمل مراد الامام أحمد من ذلك وهل
كان يحصل له العلم من الاحاد وخصوصا عند وجود المعارض ومخالفة بقية الأئمة في ما ذهب
(قوله في دليل أحمد من عن اتباع غير العلم) قال العضد وانتهى للتحريم وقوله وذهب إلى اتباع
الظن قال العضد فدل على حرمة وقوله وأجيب أي فهذه النصوص وان كان ظاهرها العموم
لكنها مخصوصة بما يطلب فيه اليقين ثم هذا الجواب الذي أورده أحد وجهين أجاب بهما العضد
والآخر اننا لنسلم انه لو لم يفد العلم لكان العمل به اتباعا لغير العلم لوم بل للاجماع القاطع على
وجوب اتباع الظواهر (قوله وقال الاستاذ وابن فورك يفيد المستفيض علمنا نظريا) فيه انه
لم يعترض العلم المستفاد على غير هذا القول كالمستفاد على الاول بالقرائن ضروريا
أو نظريا ولا يبعد انه لا يتعين واحده من مآبل قد يكون ضروريا فيحصل بعد حصول القرائن من

* (مسئلة * خبر الواحد لا يفيد العلم الإبريقية) كما
في أخبار الرجل يموت ولده
المشرف على الموت مع
قرينة البكاء واحضار
الكفن والنعش (و) قال
(الاكثر لا يفيد مطلقا)
وما ذكر من القرينة يوجد
مع الانغماس (و) قال الامام
(أحمد يفيد مطلقا) بشرط
العدالة لانه حينئذ يجب
العمل به كما سبق وانما يجب
العمل بما يفيد العلم بقوله
تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم ان يتبعون الا الظن
نهي عن اتباع غير العلم ودم
على اتباع الظن وأجيب
بان ذلك فيما المطلوب فيه
العلم من أصول الدين
كوحداية الله تعالى وتنزيهه
فلا يليق به لما ثبت من
العمل بالظن في الفروع (و)
قال (الاستاذ) أبو اسحق
الاسفرايني (وابن فورك يفيد
المستفيض) الذي هو منه
عندنا (علمنا نظريا) جعله
واسطة بين المتواتر المقيد للعلم
الضروري والا حاد المقيد

غير احتياج الى ترتيب ونظر وقد يكون نظرا فيستوقف على ذلك فليست امل (قوله بما يتفق عليه
 أئمة الحديث) من الواضح انه لا يلزم من ذلك تواتره لجواز تخلف بعض شروط التواتر مع وجود
 اتفاقهم (قوله يجب العمل به في الفتوى والشهادة) أي يجب العمل بكل من فتوى المفتي
 وشهادة الشاهد وان لم يبلغ واحد منهم ما حد التواتر عددا وغيره وليس المراد ان خبر الواحد
 الوارد عن الشارع يجوز العمل به في بابي الفتوى والشهادة كما قد يتوهم من العبارة ولذا فسرهما
 الشارح دفعا لهذا التوهم (قوله بما يتفق به المفتي الخ) لا يخفى ظهور هذا التقدير في تعليق
 قول المصنف في الفتوى والشهادة بالفظ العمل وصحة هذا التعليق لصلوحه للمراد وأما قول
 شيخنا العلامة انه بين به انه متعلق بحال محدوفة من ضمير به أي وارد في الفتوى لا بالعمل والا
 لكان معناه ان عمل المفتي به في فتواه والشاهد به في شهادته واجب وهو غير مراد بل غير صحيح في
 الشهادة أي لانه لا يجوز الشهادة اعقادا على خبر واحد انتهى فقيه نظرا لما أوفلا نسلم انه بين
 به ما ذكر بل لا يتحمل عبارته الا التعلق بلفظ العمل اذ لا يفهم من قولنا يجب العمل بما يتفق به
 المفتي الا تعلق قولنا بما يتفق بالعمل وهذا ظاهر في تعلق الظرف في عبارة المصنف بالعمل وأما ثانيا
 فلان سلم تعيين تعلقه بالحال المحدوفة المذكورة بل تعلقه بما يؤهم خلاف المراد اذ يسبق الى الذهن
 منه ان المراد ان الخبر الوارد في الفتوى والشهادة يجوز العمل به وليس مراد انما المراد ان
 الافتاء أو الشهادة خبر واحد ومع ذلك يجوز العمل به وأما ثالثا فلان سلم انه اذا تعلق بالعمل تعيين
 أن يكون معناه ما ذكره بل هو محتمل للمراد احتمالا قريبا كما لا يخفى (قوله كالاخبار بدخول وقت
 الصلاة الخ) قال شيخنا الشهاب حق العبارة أن تدخل الكاف على الدخول والتنجيس لانهما
 من الامور الدينية لانفس الاخبار انتهى (وأقول) ليس مقصود الشارح تمثيل الامور الدينية
 حتى يتوجه عليه ذلك بل خبر الواحد بمعنى اخبار الواحد في قوله يجب العمل فيها بخبر الواحد
 (قوله قبل سمعنا لانه صلى الله عليه وسلم كان يبعث الاحاد الى القبائل والنواحي الخ)
 فيه أمور واحد ما قال الاصفهاني في شرح المختصر وفيه اي في هذا الدليل نظر فان المبعوثين
 مبعوثون والمبعوث اليهم العوام ويجب على العوام العمل بقول المفتي ولا يلزم منه وجوب العمل
 بخبر الواحد انتهى (وأقول) عندي ان هذا انظر في غاية الضعف للقطع بان المبعوثين لم يقصد
 ببعثهم الا مجرد الاخبار دون الفتوى * والثاني ان من الاحاد المبعوثين لتبليغ الاحكام من
 أمر بتبليغ التوحيد والامر بالشهادتين وقضية ذلك الاكتفاء بخبرهم فيما يتعلق بالايان
 لكن هذا يناقض مقتضى جوابهم السابق عن دليل أحمد على قوله ان خبر الواحد يفيد العلم
 مطلقة من تسليم انه لا يعمل به فيما يتعلق بالايان مما يطلب فيه العلم * والثالث قال شيخنا العلامة
 اعتمد في كون هذا الدليل سمعنا على مجرد البعث الذي هو أمر مسموع واذا حققت
 مناط الدلالة وجدته قوله فلولو الخ وهو في قوة قولك فلولو يجب العمل بخبرهم لم يكن لبعثهم
 فائدة وهو استدلال بنفي الالزام على نفي الملزوم وذلك عقلي لا سمعي اه (وأقول) لا منشأ لهذا
 الاعتراض الا الغفلة عما قرره أئمة الكلام وغيرهم من أن مقدمات الدليل اما عقلية صرفة
 وهو الدليل العقلي واما مركبة من العقلية والنقلية وهو الدليل النقلی وان الدليل لا تكون

للظن وقد مثله الاستناد
 بما يتفق عليه أئمة الحديث
 وانما يقيد الواحد بالعدل
 كما قيده به ابن الحاجب
 وغيره لانه لا حاجة اليه على
 الاول حيث يفيد العلم لان
 التعويل فيه على القرينة
 ولا على الثاني كما هو ظاهر
 وان احتج اليه على الثالث
 كما تقدم وكذا على الرابع
 فيما يظهر كما يحتاج اليه
 حيث يقال يفيد الظن
 * (مسئلة) يجب العمل به
 أي بخبر الواحد (في الفتوى
 والشهادة) أي يجب العمل
 بما يتفق به المفتي وبما يشهد
 به الشاهد بشرطه (اجماعا
 وكذا اسائر الامور الدينية)
 أي باقيا يجب العمل فيها
 بخبر الواحد كالاخبار
 بدخول وقت الصلاة وتنجيس
 الماء وغير ذلك (قبل سمعنا)
 لانه صلى الله عليه وسلم
 كان يبعث الاحاد الى
 القبائل والنواحي لتبليغ
 الاحكام كما هو معروف
 ولولا انه يجب العمل بخبرهم
 لم يكن لبعثهم فائدة

مقدماته عقلية صرفة وحيدة فـ تكون بعض مقدمات هذا الدليل الذي ذكره الشارح عقليا
لا يخرج منه عن كونه نقائيا فالاعتراض عليه بما ذكره ساقط واعلم ان ما ذكره الشارح يمكن أن
يكون إشارة الى قياس استثنائي استثنى فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم والتقدير لولم يجب
العمل بخبر الواحد لما بعث صلى الله عليه وسلم الا حاد لتبليغ الاحكام لكنه بعث الا حاد
لذلك دليل الشرطية لزوم العبث وعدم الفائدة ودليل الاستثنائية الوجود فقوله الشارح
لم يكن ابعينهم فائدة إشارة الى دليل الشرطية وقوله كما هو معروف إشارة الى دليل الاستثنائية
ثم قد يتوجه على دليل الشرطية منع لزوم العبث اذ لا يلزم من عدم الوجوب انتفاء الفائدة
لانه لو جاز العمل ولم يجب حصلت الفائدة وانتفى العبث اذ جواز العمل فائدة أى فائدة ويمكن
أن يجاب بما يعلم مما سياتى في الكلام على قوله لم تعطت وقائع الاحكام وذلك لانا قطع بان
الشارع شرع الواجبات مثلا على انه يجب اعتقاد وجوبها والعمل بها فلولم يجب العمل بخبر
الاحاد التي اقتصر على بعضها فانت الفائدة التي قصد بها شرع الاحكام فليست أمثل (قوله وقيل
عقلا) قال شيخ الاسلام الاولى وقيل وعقلا ليوافق المنقول منه عليه الركش وغيره وأشار
اليه الشارح بقوله وان دل السمع أيضا يجعل الواو للجمال اه (وأقول) يتوجه حينئذ امران
الاول ان مدعى القائل الاول على هذا الاثبات بالسمع دون العقل واستدلاله السابق في كلام
الشارح لا يفي بذلك اذ ليس فيه تعرض لنفي الاثبات بالعقل الثاني ما ينبغي منه من انه لا فرق بين
القولين في ان كلامهما مستند الى السمع فليس الدليل في واحد منهما عقلا لان الدليل العقلي
ما كان جميع مقدماته عقلية فليست أمثل (قوله أى من جهة العقل) فان قلت لم يقل نظير ذلك
في قوله سمعنا قلت يحتمل انه مراده فيكون قد حذف من الاول دلالة الثاني وان كان الاولى
العكس وتكون مخالفة الاولى لما ياتي ويحتمل أن يكون قد خص هذا التقدير بالثاني لانه
أخرج اليه وذلك لان اطلاق السمع بمعنى المسموع أكثر من اطلاق العقل بمعنى المعقول فعلم
صحة جعل العقل هنا على المعقول والمعنى يجب من جهة المعقول أى الدليل المعقول وهو أى
الدليل المعقول انه الخ فالضمير في وهو عائدا على العقل بمعنى المعقول فقوله شيخنا العلامة لم يمكن
جعل العقل على المعقول لان المراد به القوة المدركة ممنوع مدعى ودليلا وقوله فلو قال أى شئ
من جهة العقل ليكون هذا الشئ هو مرجع قوله وهو انه لكان جيدا مدفوع بالاستغناء عن
ذلك برجوع ضمير وهو للعقل بمعنى المعقول كما تقرر على انه لا محذور في رجوعه لشئ يفهم من
مضمون الكلام على ما هو شائع ذائع في كثير من المواضع فما أفهمه قوله لكان جيدا من ان
ما صنعه الشارح غير جيد ممنوع بلا خفاء فتأمل واعلم انه يظهر أن يجوز من حيث المسمى نصب
سمعنا وعقلا على اسقاط الخافض وان كان سمعا في نحو ذلك أى بالسمع أى المسموع والعقل
أى المعقول ولا يجب كونه تميزا كما قاله شيخ الاسلام (قوله لم تعطت وقائع الاحكام) قال شيخنا
العلامة وفي الاستلزام بحث لا مكان وجود الحكم بخبر الواحد وان انتفى وجوب العمل لانتفاء
شرطه وهو التواتر مثلا ويكفي في فائدة وجوده جواز العمل اه (وأقول) قد فسر هو العمل
في قول المصنف يجب العمل به بقوله لعل المراد بالعمل اعتقاد ما دل عليه من الاحكام الخمسة
أو حبس النفس على ما دل عليه من فعل فقط أو ترك فقط أو ارساله في الفعل والترك مع رجحان

(وقيل عقلا) وان دل السمع
أيضا أى من جهة العقل
وهو انه لولم يجب العمل به
لمعطت وقائع الاحكام
المروية بالا حاد وهي كثيرة
جدا ولا سبيل الى القول
بذلك وانما لم يرجح الاول
كارجحه غيره

على ما هو المعتمد عند أهل السنة لأن الثاني منقول عن الإمام أحمد والقبال وابن سريج من أئمة السنة كبعض المعتزلة (وقالت الظاهرية لا يجب العمل به (مطلقا) أي عن التفصيل الآتي لأنه على تقدير حجته انما يقيد الظن وقد نهي عن اتباعه وذهب عليه في قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن قلنا تقدم جواب ذلك قريبا (و) قال (الكرخي) لا يجب العمل به (في الحدود) لانهم اندر بالشبهة الحديث مسند أبي حنيفة ادروا الحدود بالشبهات واحتمال الكذب في الآحاد شبهة قلنا لان لم انه شبهة على انه موجود في الشهادة أيضا (و) قال (قوم) لا يجب العمل به (في ابتداء النصب) بخلاف ثوانيتها حكاه ابن السمعاني عن بعض الحنفية قال فقبلوا خبر الواحد في النصاب الزائد على خمسة أو سق لأنه فرع ولم يقبلوه في ابتداء نصاب الفضلان والنجاحيل لأنه أصل

هذا يباين سطرين بخطه كذا في هامش الأصل

أحد ما أو استوائهما اه والظاهر الأول ويستند فلما قل أن يقول المراد لجواز أن تخلو وجواز أن لا تخلو منع شرعا لما قلناه لما دل عليه الدليل من استقرار التكليف في جميع الوقائع أو المراد خلطت عن وجوب اعتقاد أحكامها وهو ممنوع أيضا لما ذكر ويمكن الجواب على وجه آخر وهو اننا قطع بأن المقصود من شرع الواجبات مثلا وجوب اعتقاد وجوبها والقياس بها وذلك بموقف على الاعلام بها وقد اقتصر عليه الصلاة والسلام على الاعلام بواسطة ارسال الآحاد إلى القبائل فلو لا أنه يجب ما ذكرناه لاعتل ما قصدنا الأحكام كوجوب اعتقاد الوجوب والعمل وهو المراد بقوله لتعطى وقائع الأحكام أي باعتبار ما قصد الشارع فيه افعوله ويكفي في فائدة وجوده جواز العمل برده اننا قطع بأن الشارع أراد بوجود الأحكام تعانها بالمكافئين على الوجه الذي ذكرناه من وجوب اعتقاد الواجبات والعمل مثلا فلا يكفي في فائدة وجودها جواز العمل اذ هو غير الفائدة المقصودة من وجوده فليتنامل على أنهم صرحوا بأنه يلزم من الجواز الوجوب فقد قال الاصفهاني في شرح المختصر واحتج المصنف على وجوب العمل بخبر العدل الواحد سماعا بأنه تكرر العمل بخبر الواحد كثيرا في زمن الصحابة والتابعين في وقائع كثيرة شائعة وذا تعالوا لم ينكروا أحد العمل به وذلك أي تكرار العمل به من غير تكبير لاحدية قضى عادة بانهم اتفقوا على وجوب العمل به ثم قال فان قيل تكرر العمل بخبر الواحد من غير تكبير لا يدل الا على جواز العمل به سماعا أجيب بأنه لا فائز بالفصل بين الجواز سماعا والوجوب سماعا فاذا ثبت جواز العمل ثبت الوجوب اه (فان قلت) اللزوم مسلم باعتبار دلالة السمع والكلام هنا في الدليل العقلي (قلت) سفين آتقائه أيضا سمي معنى ان بعض مقدماته سمي كما هو المراد من السمي (قوله على ما هو المعتمد عند أهل السنة) أقول لقائل أن يقول الاستدلال هنا بالعقل على الوجه المذكور لا ينافي المعتمد عند أهل السنة اذ العقل لم يستقل بأدراك هذا الحكم بل استنبطه من المنقول وهو ثابت من ان الشارع شرع أحكاما تتعلق بالمكافئين بشرط العلم بها واقتصر في الاعلام على بعث الآحاد ولا يخفى ان استنباط العقل الوجوب من ذلك على الوجه الذي تقره ليس من باب تحكيم العقل الذي لا يقول به أهل السنة فكان يمكن التوجيه أيضا بأنه انما يرجح الأول لان الشائي لا ينافي مذهب أهل السنة فليتنامل (فان قلت) يرد ما ذكرناه انه يلزم عليه كون هذا الدليل سماعا لانه مركب من النقل والعقل فيتحقق القولان وهو باطل (قلت) انما يرد هذا لو ثبت ان هذا القائل جعل هذا الاستدلال في مقابلة القول الأول وهو ممنوع لجواز أن يكون ذكره لا في مقابلة شيء وسماه عقليا لان بعض مقدماته عقلي ولو ثبت انه جعله في مقابله كان البحث حينئذ معه اذ هذا الاستدلال ليس عقليا صرفا الا أن يريد المقابلة في كيفية الاستدلال وان كان السمع معتبرا في كل منهما ولا ينافي ذلك تسميته له عقليا لانه باعتبار بعض مقدماته فليتنامل وليراجع (قوله أي عن التفصيل الآتي) أي لاعتبار السابق أيضا حتى يمنع العمل به في الفتوى والشهادة كما يتوهم من الاطلاق (قوله لأنه على تقدير حجته) قال شيخنا الشهاب لك أن تقول هو مستدرك اه (قوله على انه موجود في الشهادة) قال شيخنا العلامة قد يفرق بين الحد والشهادة بأنه مقصود وهي وسيلة والوسائل يغتفر فيها ما لا يغتفر في المقاسد اه (وأقول) مما يضعف هذا الفرق انه لو كانت شهادة الآحاد وجوب حد

يعني فيما اذا ماتت الامهات

من الابل والبقر في اثناء
الحول بعد الولادة وتم
حوالها على الاولاد فلا
زكاة عندهم في الاولاد مع
شمول الحديث لها وهو قول
أبي حنيفة الاخير قال لعدم
اشتمالها على السن الواجب
وقال أبو لا يجب تحصيله
كقول مالك وثانياً فخذ
منها كقول الشافعي
(و) قال (قوم) لا يجب
العمل به (فيما عمل الاكثر)
فيه (بخلافه) لان عملهم
بخلافه حجة مقدمة عليه
كعمل الكل قلنا لان لم انه
حجة (و) قالت (المالكية)
لا يجب العمل به فيما عمل
أهل المدينة (فيه) (بخلافه)
لان عملهم كقولهم حجة
مقدمة عليه قلنا لان لم حجة
ذلك وقد نفت المالكية
خيار الجاس الثابت بحديث
الصحيحين اذا تابع الرجالان
فكل واحد منهما بالخيار ما لم
يقترقا له - مل أهل المدينة
بخلافه (و) قالت (الحنفية)
لا يجب العمل به (فيما عمل به
البلوي) بان يحتاج الناس
اليه كحديث من من ذكره
فليتوضأ صححه الامام أحمد
وغیره لان ماتم به البلوي
يكثرا السؤال عنه فتقضى
العادة بنقله وتواتر توفر
الدواعي على نقله فلا يعمل

لم يمكن الكرخي ردها فانه لا سبيل الى القول به وقبولها يلغي هذا الفرق معنى ادلا معنى لرد
الاتحاد الوارد في اثبات الحد وقبول الشهادة بوجوبه مع كون المقصود سد الطريق الموصل
اليه على ان هذا الفرق مبني على ان المراد الشهادة بغير الحديث يعني انه يقبل خبر الاتحاد الوارد
في شأن الشهادة وهو ممنوع لجواز ان المراد الشهادة بالحديث يعني ان الاتحاد يقبل شهادتهم بالحديث
وحقيقة تدفع هذا الفرق من الابتداء فليتأمل (قوله يعني فيما اذا ماتت الامهات من الابل
والبقر) انما اقتصر عليهم ما مع ان غيرهم ما كالفهم كذلك لاقتصار ابن السمعاني على الفصلا
والعاجيل اذ لا يطلقان على اولاد الفهم (قوله وقالت المالكية) فان قلت الشارح استدل
لمذهب المالكية بان عمل أهل المدينة حجة مقدمة على خبر الواحد ثم منعه ولو استدلل المالكية
بان الظاهر ان خبر الواحد لم يحتج عليهم فخالفناهم له فتقضى انما مع الاطلاع عليه وعلى ما هو
مقدم عليه لم يمكن منعه قلت لان لم لا يمكن منعه حقيقة تدل يمكن منعه واستناده بان الصحابة
وقع لهم كثير في المدينة العمل بخلاف الحديث ثم رجعوا اليه حين اطاعوا عليه (قوله أهل
المدينة) ينبغي أن لا يقيّدوا بالصحابة بل المجتهدون من نحو التابعين من أهلها كذلك (قوله بان
يحتاج الناس اليه) قال شيخنا العلامة هذا مبني على انه جعل ماتم به البلوي واقعا على خبر
الاتحاد نفسه الى آخر كلامه (وأقول) ما زعمه من البناء المذكور ممنوع منعا لا يخفى بل يجوز ان
يكون جرحه له واقعا على حكم الفعل بحكم المس بل هو المتبادر من قوله لا يجب العمل به فيما عمل به
البلوي لان المتبادر من المعقول فيه بالخبر هو الحكم لانه الذي يدل عليه الخبر ويعمل به فيه أو
لا يعمل به فيه وأما قوله في تأييد ما ادعاه ويؤيده التمثيل له الخ فلا تأييد فيه لجواز ان يكون
التمثيل لخبر الاتحاد المذكور في قوله لا يجب العمل به لا ماتم به البلوي الذي هو الحكم وأن
تكون الهاء في فتقضى العادة بنقله لماتم به البلوي الذي هو الحكم لا لخبر الاتحاد الوارد فيه فانه
يوصف قطعاً بقضاء العادة بنقله وعلى هذا فكل من قوله بان يحتاج الناس اليه أي الى ماتم به
البلوي يعني الحكم المذكور وقوله يكثرا السؤال عنه أي عما عمل به البلوي من الحكم المذكور
واقعا في محله مناسب كل المناسبة لظهور مناسبة وصف ذلك الحكم باحتياج الناس اليه أي
الى معرفته لكثرة وقوع متعلقه وبكثرة السؤال عنه كذلك ويجوز أن يراد بما عمل به البلوي
نفس الفعل ويكون قول المصنف فيما عمل به البلوي على حذف المضاف أي في حكم ماتم به
البلوي وكذا قول الشارح يكثرا السؤال عنه أي عن حكمه وقوله فتقضى العادة بنقله أي نقل
حكمه لكن يشكك عليه قوله بان يحتاج الناس اليه لان الفعل الذي تعم به البلوي يعد وصفه
باحتياج الناس اليه ويمكن أن يجاب بان وصفه بذلك على التجوز من وصف الشيء بوصف
ما يتعلق به (قوله فتقضى العادة بنقله) قال شيخنا الشهاب وفاقا لشيخنا العلامة قضيته ان الخبر
حينئذ مقطوع بكذبه لما مر من ان المنقول اتحاد مع قضاء العادة بنقله تواتر مقطوع بكذبه
فقوله فلا يعمل بالاتحاد فيه أي لا يجوز وقد مر ان المدعى نفي الوجوب اه (وأقول) كون
المدعى نفي الوجوب ممنوع والتعبير بنفي الوجوب لا ينافي ارادة الامتناع كما لا يخفى وانما عبر بعدم
الوجوب مع ارادة عدم الجواز لما تقدم بيانه (قوله يعني ولم يكن راويه فقيهاً أخذ من قوله
بعد الخ) أقول ليس مقصود الشارح اثبات هذا التقييد بمجرد هذا الاتي كما توهمه شيخنا

بالاحاد فيه قلنا لا نسلم
قضاء العادة بذلك (أو خالفه
راويه) فلا يجب العمل به
لأنه إنما خالفه لدليل قلنا في
ظنه وليس لغيره اتباعه لأن
المجتهد لا يقلد مجتهدا كما
سبأ في مثاله حديث أبي
هريرة في الصحيحين إذا شرب
الكلب في إناء أحدكم
فامسح به سبع مررات وقد
روى الدارقطني عنه أنه
أمر بالغسل من ولوغه
ثلاث مررات قال والصحيح
عنه سبع مررات ويؤخذ
من قوله أو خالفه راويه
ما صرحوا به من أن الخلاف
فيما إذا انعقدت الرواية
فإن تأخرت أولم يعلم الحال
فيجب العمل به اتفاقا (أو
عارض القياس) يعني ولم
يكن راويه فقيها أخذ
من قوله بعد ويقبل من
ليس فقيها أخذ لا للحنفية
فيما يخالف القياس لأن
مخالفته ترجح احتمال
الكذب قلنا لا نسلم ذلك
(وثالثها) أي الأقوال
(في معارض القياس) أنه
(إن عرفت العلة) في الأصل
(بنص راجح) في الدلالة (على
الخبر) المعارض للقياس
(ووجدت قطعا في الفرع
لم يقبل) أي الخبر المعارض
لرجحان القياس عليه
حينئذ (أو قلنا لا توقف)

العلامة لعدم اطلاعه على حتمية الحال وعدم مراجعته المسئلة فمأزع في ذلك بما سبأ في مما
حاصله إبقاء قول المصنف هنا أو عارض القياس على اطلاقه وأيده بإطلاق ابن الحاجب
والعضد بل مقصوده أن التقييد بما ذكره هو من قول الحنفية فتعين حمل عبارة المصنف عليه
وجعل مفهوم ما يأتي قرينة ذلك الحمل حتى يدفع عن المصنف الاعتراض بأنه ترك من كلام
الحنفية هذا التقييد الذي لا بد منه بلا قرينة تدل عليه قال البيضاوي في المنهاج شرط أبو
حنيفة فقه الراوي أن خالف القياس قال المصنف في شرحه وقال أبو حنيفة يشترط فقهه أن
خالف القياس لأن الدليل نحو قوله إن الظن لا يغني من الحق شيئا ولا توقف ما ليس لك به علم
أن يتبعون إلا الظن يتق جواز العمل بخبر الواحد خالفناه فيما إذا كان الراوي فقيها لأن
الاعتماد على روايته أو ثق فوجب بقاء ما عده على الأصل ورد بان عدالة الراوي تغلب ظن
صدره والعمل بالظن واجب كما تقرر الخ اه فانظر قول البيضاوي أن خالف القياس فانه
مصرح بقبول الحنفية رواية الفقيه إذا خالف القياس وقول المصنف نقل عنهم خالفناه الخ
فانه نص ظاهر في قبول رواية مخالف القياس إذا كان فقيها وقال الزركشي وقد نقل في المنهاج
عنهم أي الحنفية أنهم اشترطوا فقه الراوي إذا خالف الحديث القياس وهو تصريح بانهم
لا يردونه مطلقا وسيد كره المصنف بعد اه بل النص على ذلك مشهور في أصولهم قال صدر
الشرعية في تنقيح فصل الراوي امام معروف بالرواية أو مجهول أي لم يعرف إلا بحديث
أحد حديثين والمعروف أن كان معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء والعبادة وزيد ومعاذ وأبي
موسى الأشعري وعائشة رضي الله تعالى عنهم ونحوهم فحديثه يقبل وافق القياس أو خالفه
الخ اه وإذا علمت ذلك علمت أن ما أطال به شيخنا العلامة على قول الشارح أخذ من قوله
بعد الخ في غاية السقوط والفساد وكيف يصح حمل عبارة المصنف على اطلاقها ورد تقييد
الشارح إياها مع مخالفة الاطلاق لمفهوم كلام المصنف فيما بعد واتصرح المصنف هو وغيره
من الأئمة عن الحنفية بالتقييد على وفق ما نصوا عليه في أصولهم بمجرد الاستناد لاطلاق عبارة
ابن الحاجب والعضد أن هذا الاتساع فاحش يوجب عدم الوثوق بكلامه في كثير من المواضع
أو أكثرها ونعوذ بالله من عصية تعمى عن الحق وتضم (فان قيل) جمع المصنف بين ما هنا وما
يأتي يلزمه التكرار (قلت) ممنوع لأن ما هنا في عدم جواز العمل به وما يأتي في عدم قبوله وهما
متغايران وإن تلازما فلا تكرار (قوله لتساوى الخبر والقياس) حينئذ أقول ولا يمنع من
المساواة رجحان نص العلة لمعارض ذلك بعدم تحقق وجودها في الفرع وقد تمنع المساواة مع
انضمام ظن وجودها في الفرع إلى رجحان نصها (قوله أي وإن لم تعرف العلة بنص راجح الخ)
أي وإن وجدت في الفرع قطعا كما هو ظاهر إذا لا أثر لقطع بوجودها في الفرع مع عدم رجحان
نصها وبالأولى إذا لم توجد في الفرع لا قطعا ولا ظنا وإن احتمل وجودها وترك ذلك لظهوره فإن
أقل ما يكفي في وجود العلة في الفرع ظن وجودها ومجرد احتمال وجودها لا أثر له (قوله فرد التمر
بدل اللبن مخالف للقياس الخ) قال شيخنا العلامة فيه بحث إذا التمر ليس بدلا عن متاف لوجوبه مع
قيام عين اللبن فالمتال غير مطابق اه (وأقول) قد قرر الشافعية رضي الله تعالى عنهم والشارح
منهم أنه يجب رد الصاع إذا تلف اللبن وكذا إذا لم يتلف إذا لم يتراضيا برد اللبن وعلاوه بأن اللبن

عن القول بقول الخبر أو

عدم قبوله لتساوي الخبر
والقياس حينئذ (والا)
أي وأن لم تعرف العلة بنص
راجع بأن عرفت باستنباط
أونص مساو أو مرجوح
(قبل) أي الخبر مثال الخبر
المعارض للقياس حديث
الصحيحين واللفظ البخاري لا
تصرف والابل ولا الغنم فمن
ابتاعها بعد فانه بخير
النظرين بعد ان يحملها ان
شاء أمسك وان شاء ردها
وصاعا من تصرف القربل
الذين يخالف للقياس فيما
يضمن به المتناف من مثله أو
قيمته وتصرف وبضم الناء
وفتح الصاد من صرى وقيل
بالعكس من صر (و) قال
أبو علي (الجباري لابد) في
قبول خبر الواحد (من
اثنين) بروايته (أو اعتضاد)
له فيما اذا كان راويه واحدا
كان يعمل به بعض الصحابة أو
يتشرفهم لأن أبابكر رضي
الله عنه لم يقبل خبر المغيرة
ابن شعبه انه صلى الله عليه
وسلم أعطى الخقة السدس
وقال هل معك غيرك فوافقه
محمد بن مسلمة الانصاري
فانفذه أبوبكر اهـ رواه أبو
داود وغيره وعمر رضي الله
عنه لم يقبل خبر أبي موسى
الاشعري انه صلى الله عليه
وسلم قال اذا استأذن

بجانبه كالتالف لذهاب طراوته أي فهو تالف كما لان تالف انصفه كتلف الذات وحكم التالف
حقيقة أو حكم رده مثله اذا كان مثليا وقيمته ان كان متقوما فإيجاب التمر في الجانبين مخالف
للقياس وحينئذ يجوز أن يكون كلام الشارح مفروضا في التالف حقيقة ولا اشكال وان
يكون مفروضا في التالف حقيقة أو حكم ولا اشكال أيضا لانه انما وجب رد التمر في الحال الثاني
لكونه في حكم التالف كما صرح حوايه ولهذا امتنع رده على البائع قهرا فإيجاب التمر في هذه
الحالة خلاف القياس فتدبر ان مطابقة المثال على كل تقدير لا تغاير عليهم وان ما زعمه الشيخ
من عدم المطابقة غير صحيح والله الموفق (قوله ومشي عليه المصنف في شرح المنهاج) أقول
الهاء في علمه عائدة على الحكاية أي ومشي على حكايته هذا عن حكايته عبد الجبار عن الجباري
وتد كبر الضمير نظرا لمعنى الحكاية وهو النقل والميل الى المعنى في مرجع الضمير امر مقرر
معهود شائع فنفي الحسن عنه الذي أفهمه كلام شيخنا العلامة هنا حيث قال الذي يحسن
تأنيث الضمير في علمه وفي قوله وهو ايه عود على حكايته لان الممشى عليه والتقييد للاطلاق
وحكايته قول آخر انما هو الحكاية لا المحكي ليس في محله (قوله لا يسقط المروي عن القبول)
فيه أمور الاول ان ظاهره انه لا سقوط وان غير الاصل بنحو الاضبطية وبكل حال قد يستشكك
عدم السقوط هنا على عدم قبول زيادة العدل أو التعارض في بعض الصور الا في بيانها الآن
يفرق بان سكوت الساكت عنها يتضمن نفيها عن النبي عليه الصلاة والسلام وانكار الاصل
انما يتضمن نفي روايته لها لا نفيها عنه عليه الصلاة والسلام مع احتمال نسيانه وفيه نظر لان نفيه
روايته مع روايته غيرها ان لم يكن من قبل زيادة العدل كان في معناها الا أن يفرق باحتمال
النسيان الثاني قال شيخ الاسلام قال الماوردي وغيره الا انه لا يجوز للفرع أن يرويه عن
الاصل وفيه نظر اهـ وقضية ضنيع السبيوطي في شرح التقريب انه يجوز للفرع روايته عن
الاصل على قول السمعاني كما هو مقتضى نظر الشيخ فانه لما قال النووي في التقريب اذا روى
حديثا ثم نقاه المسمع فاختار انه ان كان جازما ببقائه بان قال ماريته ونحوه وجب رده ولا يقدح
في باقي روايات الراوي عنه اهـ قال هو مانصه ومقابل المختار عدم رد المروي واختاره السمعاني
وعزاه الشافعي للشافعي وحكي الهندى الاجماع عليه وجزم الماوردي والرويان بان ذلك
لا يقدح في صحة الحديث الا انه لا يجوز للفرع أن يرويه عن الاصل فحصل ثلاثة أقوال ونتم قول
رابع وهو انهما يتعارضان ويرجح أحدهما بطريقه وصار اليه امام الحرمين اهـ الثالث ان
عدم القبول يوافق ما قرره في بحث الاجازة حيث قالوا واللفظ التقريب للنووي واذا قال
المسمع بعد السماع لا تزعمني أو رجعت عن اخبارك ونحو ذلك غير مستند ذلك الى خطائمه
أو شك ونحوه لم تمنع روايته أي فان أسنده الى ذلك امتنعت اهـ وذلك انه لانه اذا كان الشك
يمنع فالتكذيب كذلك بل أولى فقياس ما مشى عليه المصنف عدم الامتناع في الاسناد الى نحو
الشك اللهم الا أن يفرق بان الاسناد الى الشك المذكور يقتضي الشك في أصل الوجود ولا
كذلك التكذيب المذكور فانه انما يقتضي نفي روايته هو فقط فليست أملا وأما الاسناد الى نحو
الخطا ففيه نظر ويحتمل عدم الامتناع لانه كالتكذيب ويحتمل الفرق وهو أقرب الرابع
قال شيخ الاسلام والمراد بالمروي ما تكاذب فيه سواء كان حديثا أو بعضه اهـ أي فلا يقدح

هذا الحديث
في الصحيحين
واللفظ البخاري لا
تصرف والابل ولا
الغنم فمن ابتاعها
بعد فانه بخير
النظرين بعد ان
يحملها ان شاء
أمسك وان شاء
ردها وصاعا من
تصرف القربل
الذين يخالف
للقياس فيما
يضمن به المتناف
من مثله أو قيمته
وتصرف وبضم
الهاء وفتح
الصاد من صرى
وقيل بالعكس
من صر (و) قال
أبو علي (الجباري
لابد) في قبول
خبر الواحد (من
اثنين) بروايته
(أو اعتضاد) له
فيما اذا كان
راويه واحدا
كان يعمل به
بعض الصحابة
أو يتشرفهم
لأن أبابكر رضي
الله عنه لم يقبل
خبر المغيرة
ابن شعبه انه
صلى الله عليه
وسلم أعطى
الخقة السدس
وقال هل معك
غيرك فوافقه
محمد بن مسلمة
الانصاري فأنفذه
أبوبكر اهـ رواه
أبو داود وغيره
وعمر رضي الله
عنه لم يقبل خبر
أبي موسى
الاشعري انه
صلى الله عليه
وسلم قال اذا
استأذن

سلك ثلاثا فلم يؤذن له
فليرجع وقال أقم عليه
اليدين فوافقه أبو سعيد
الحديثي فقبل ذلك عمر
رواه الشيخان ويقوم
مقام التعدد الاعتقاد قلنا
طاب التعدد ليس لعدم
قول الواحد بل للثبوت
كما قال عمر في خبر الاستئذان
انما سمعت شيئا فأحببت أن
أثبت رواه مسلم (و) قال
(عبد الجبار لا يد من أربعة
في الزنا) فلا يقبل خبر مادونهما
فيه كالشهادة عليه وحكي
هذا في المحصول عن حكاية
عبد الجبار عن الجباري
ومشي عليه المصنف في
شرح المنهاج فسقط منه
هنا القطة عنه وهو اما
تقديم لاطلاق نقل الاثنين
عنه كما مشى عليه ابن
الحاجب أو حكاية قول آخر
عنه في خبر الزنا (مسئلة
المختار ووافقا للسمعاني وخلافا
للمتأخرين) **ك** الامام
الرازي والامدي وغيرهما
(ان تكذيب الاصل القرع)
فيما رواه عنه كان قال
ما رويت له هذا (لا يسقط
المروي) عن القبول لاحتمال
نسيان الاصل له بعد
روايته للقرع فلا يكون
واحد منهما بتكذيبه
للاخر مجروحا

التكذيب في باقي مرويات القرع كما تقدم عن التقریب * الخامس لو عاد الاصل وحديث
به أو حدث به فرع آخر ثقة عنه ولم يكذب فهو مقبول صرح به القاضي أبو بكر والخطيب
وغيرهما (قوله لاحتمال نسيان الاصل) أقول لا يخفى ان قبول خبر العدل والعمل به
لا يتوقف على ظن صدقه كما يعلم من تصحيح كلام الفقهاء ومن ذلك قولهم في باب الشفعة
لو أخبر الشفيع بالبيع ثقة فلم يصدقه لم يعذر واجابهم الصوم بشهادة عدل **و** كذا اخبار
فاسق في حق من ظن صدقه ولو اشترط في العدل ظن الصدق استوى مع الفاسق وقد فرقوا
بينهما كما ترى وكابدل عليه اطلاق المصنف وغيره هنا وجوب العمل بخبر الواحد وكابدل
عليه قوله الا في وان شك أو ظن والقرع جائز قاوي بالقبول وعليه الاكثر فانه قد لا يحصل
ظن الصدق حينئذ مع اجابهم القبول من غير تفصيل نعم ظن عدم الصدق لا يبعد ان يمنع
من القبول بشرط وجود سند معتبر له وهذا أمر آخر لا يختص به ذابل يجري في أصل قبول
العدل وان وافقه الاصل واذا علمت ذلك علمت قطعاً اندفاع قول شيخنا العلامة اعلم ان
القبول منوط بظن الصدق لا بمجرد احتمال ولا ظن مع قيام الاحتمالات المتساوية فلا قبول
الخ فتأمل (قوله فلا يكون واحد منهما بتكذيبه للاخر مجروحا) أقول لا يخفى مع أدنى
انصاف وأدنى اصغاء للعق وسلامة من العصبية ان حاصل استدلال الشارح كغيره باحتمال
النسيان والمقصود منه هو ان القرع عدل أي شرعا وهو من تكون عدالة ثابتة بحسب
الظاهر أعم من ان تثبت أيضا في الواقع أولا والعدل شرعا يجب العمل بقوله بشرطه اذا كان
فيما يعمل فيه بقول العدل ومجرد تكذيب الاصل له لا يوجب كذبه قطعاً لاحتمال نسيان
الاصل له فلا يكون تكذيبه قادحا في ثبوت عدالة شرعا والعمل بها كالم يكذب بجماع
ثبوت العدالة شرعا **و** الحكم بها وعدم تحقق المانع منها كما ان تكذيب القرع للاصل
لا يكون قادحا في عدالة الاصل اثبوتها شرعا والحكم بها وعدم تحقق القادح فيها لموازان
بكون القرع صادقا في تكذيبه والاصل كاذبا في تكذيبه كذبا لا يقدر فيه ولا في المروي
لنسيانه روايته للقرع فالقرع في قول الشارح فلا يكون واحد منهما بتكذيبه للاخر مجروحا
ليس هو انتفاء الجرح في الواقع حتى يمنع صحة التقریب بوجرد احتمال العمل وحتى نسب
التقریب الى انه مبني على اشتباه الاحتمال بالمحتمل بل المقرع هو انتفاء الجرح شرعا أي في الظاهر
والحكم أي لا يحكم بمجرده ليقضي قبوله لان ذلك أعنى الظاهر والحكم هو المداشر شرعا فيما
الكلام باعتباره وهو القبول وعدم القبول كما هو في غاية الوضوح مما تقر في الشرع ولا شبهة
لعاقل في صحة هذا التقریب على هذا الوجه ولا في حسنه وموافقه لقول العضد وان كان
مخا فبالنسبة للسقوط مانعه فالانفاق على انه يسقط المروي أي لا يعمل بذلك الحديث لان
أحدهما كاذب قطعاً من غير تعيين ولا يقدر في عدالة الا ان واحداً منهما ما بعينه لم يعلم كذبه
وقد كان عدلا ولا يرفع اليقين بالشك اه فانتظر كيف أثبت العدالة محتجاً بان المسقط لهما لم
يعلم بل يحتمل انتفاؤه في حق كل واحد بعينه فان حاصل هذا تقریب ثبوت عدالة كليهما على احتمال
انتفاء القادح وليس مراده قطعاً الا العدالة شرعا كما لا يخفى والحاصل ان كلام الشارح وغيره
في هذا المقام انما هو في العدالة والجرح بحسب الظاهر والحكم لا بحسب الواقع لان مناط

القبول وعدمه شرعا للذين هما المقصود بالبيان ههنا انما هو العدة والجرح بحسب ما ذكر
واذا علمت ذلك حق التأمل علمت قطعا ان ما وقع فيه شيخنا العلامة ههنا وحسب انه شيء وهو
ليس بشيء من تشييعه على الشارح ونسبته الى الاشتباه حيث قال اعلم ان الاحتمالات اربعة
الكذب سهوا وعدا في جانب الراوي أو الاصل والجرح لا يثبت مع احتمال العمد كما لا يتفق
مع احتمال السهو ولا يصح ان أحدهما - ذين الاحتمالين يوجب نفى الجرح مطلقا لقيام كل من
الاحتمالين الاوئين ثم ثبوت كل من المحتملين الاوئين يوجب الجرح وكل من المحتملين الاخيرين
يوجب نفيه وهذا الذي قاله الشارح من اشتباه الاحتمال بالمحتمل اه لا منشأ له الا الغفلة
الفاحشة والاشتباه القبيح وذلك لانه توهم ان المراد تفريع نفى الجرح في الواقع وهو خطأ ظاهر
لا يائق ان يصدر عن عاقل فضلا عن فاضل وانما المراد تفريع نفى الجرح في الظاهر والحكم
لانه المدارك الكلام فيه من القبول وعدمه كاتين ولا شبهة في ان انتفاء الجرح في الظاهر
يتفرع على احتمال السهو ولا يتوقف على ثبوت نفس السهو في الواقع بخلاف انتفاء الجرح
في نفس الامر فانه انما يتفرع على ثبوت السهو في الواقع ولا يكفي فيه مجرد الاحتمال لكن
الكلام انما هو في انتفاء الجرح في الظاهر والحكم لافي انتفائه في الواقع وعلمت ايضا ان قول
شيخنا الشهاب في قول الشارح لاحتمال نسيان الاصل مانصه يحتمل أيضا صدقه واستواء
الاحتمالين مانع من ظن الصدق الذي هو مناط قبول الرواية اه مدفوع لانا لان سلم استواء
الاحتمالين لان احتمال النسيان مؤيد باستصحاب عدالة الفرع المتينة فهو ارجح لا يقال
واحتمال صدقه مؤيد باستصحاب عدالته هو المتينة لانا نقول عدالته لا تقتضي صدقه في الواقع
وانما تقتضي عدم تعمد كذبه لان التعمد هو الذي ينافيها وبالجملة فالحكم بعدم شرع عاقبته
قبوله شرعا من غير اعتبار ظن صدقه كما يعرف من تصفح كتب الاصول والفروع ولهذا صرح
الفقهاء في مواضع بقبول قول العدل من غير شرط و بقبول قول غيره بشرط ظن صدقه وهذا
صريح في ان قبول قول العدل لا يتوقف على ظن صدقه بالفعل والا لا يستوى العدل وغيره
فتمامه (قوله فلا يكون واحدا منهم - ما يتكذيبه للاخر مجرورا) فيه أمران الاول قال الكمال
عبارة مقابلة حقا بتكذيب الآخر اه (وأقول) لك منع القاب لجواز كون التكذيب مصدرا
مضافا للمفعول وقوله للاخر متعلق بالتكذيب على انه حال منه من لا والمعنى فلا يكون واحدا
منهما بالتكذيب الواقع عليه الثابت ذلك التكذيب للاخر على دليل القاطعية مجرورا
الثاني ان الكلام في سقوط مروى الفرع وكان يكفي ان يقول فلا يكون الفرع بتكذيب
الاصل له مجرورا (قلت) لما فرغ المصنف على عدم السقوط عدم رد شهادة الفرع والاصل
اذا اجتمعا وكان ذلك يتوقف على انتفاء الجرح عن كل منهما فمما ذكر تعرض الشارح لانتفاء
الجرح عن الاصل ايضا حال ذلك التفريع ونوطه له (فان قلت) عدم السقوط لا يترتب عليه عدم
رد الشهادة فانه لا يلزم من قبول المروى قبول الشهادة لان الشهادة أضيق من الرواية كما ذكره
الشارح بعد دفع كيف صح التفريع (قلت) المراد انه لما قبلت روايته دل ذلك على عدالته
وقتهضى العدالة القبول الامناع والاصل عدمه (قوله ومن ثم لو اجمعه في شهادة لم ترد)
اعترضه الكوراني بعد ان أيد مختارا المصنف حيث قال والحق ما ذهب اليه المصنف لان

(ومن ثم) أي من هنا هو
ان تكذيب الاصل الفرع
لا يسقط المروى أي من
أجل ذلك نقول (لو اجمعا
في شهادة لم ترد)

الاكثرين على انه لو قال لا أدري أرويته له أم لا يحنج بذلك المروي وعلموه بجواز النسيان وكما
احتمل النسيان في صورة الشك فكذلك في صورة الانكار فيكم من مصر على نقي أمر ثم يقربه
معتذرا بالنسيان لكن تعليله بقبول شادتهم ما اذا اجتمع في قضية ليس بسديد لا نأخذ ذكرنا ان
عدا لهم ما المحققة لا تزول بالشك فقبول قواهم ما في تلك الشهادة لا يستلزم قبوله في الخبر الذي
أحدهما كاذب فيه قطعا فالفرق واضح اهـ (وأقول) أما تأييده مختارا المصنف بمسألة الاكثرين
المذكورة أي وهي الا تبيح في قول المصنف وان شك أو ظن والفرع جازم الخ فظاهر ولو أيد
بصورة الظن كان أبلغ والحاصل ان كلام من مسئلة مختارا المصنف ومسألة الاكثرين المذكورة
قد يحصل فيهما ظن صدق الفرع وان كذب الاصل الفرع أو ظن انه ما رواه له والوجدان يؤيد
ذلك فالتكذيب قد تجزم بصدق الخبر لك عن ينكر ذلك المخبر به ولا يتأثر بانكاره وقد لا يحصل فيه ما
ظن صدق الفرع فالقبول في مسئلة الاكثرين ليس الوجود العدة وان لم يظن الصدق بل
وان ظن عدمه بلا سند معتبر فليثبت القبول أيضا في مسئلة المصنف لوجود العدة والفرق
بينهما بقوة المعارض في مسئلة المصنف وهو تكذيب الاصل وضعفه في مسئلة الاكثرين وهو
ظن الاصل لا أثر له حيث لم يعتبر في القبول ظن الصدق كما لا يخفى وأما اعتراضه بتعليل المصنف
فيجاب عنه بان وجه كلام المصنف قياس قبول المروي على قبول شهادة الكاذب منهم مما مع قيام
المعارض فيه مما من تكذيب الاصل في الاول وكذب الشاهد في الثاني فكما لم يعتبر الكذب
لاحتمال عدم التعمد فلا يعتبر تكذيب الاصل لاحتمال نسيانه مع عدالة الراوي المقتضية
للقبول فلا يضطر تحتق كذب أحدهما فيما زعمه لاحتمال انه الاصل فلا يسقط مقتضى العدالة
المحققة بمجرد احتمال كذب الفرع وصدق الاصل فاندفع قوله غير سديد الخ (قوله ان أحدهما
كاذب ولا بد) أي كاذب سهوا كذا قال شيخنا العلامة قال كما يشير اليه بقوله الا آتى اذا كان عدا
اهـ (وأقول) مما يبطل ما قاله قول الشارح ولا بد فان معناه ان كون أحدهما كاذبا أمر لازم
ولزوم كذب أحدهما سهوا وباطل قطعا لجواز أن يكون عدا فالصواب ان المراد أعم من كونه
سهوا أو عدا أو ما قوله كما يشير اليه بقوله الا آتى الخ فما يتوجب من الاستدلال به على ما زعمه لان
حاصل قوله الا آتى المذكور كما هو ظاهر ان الكذب المحتمل انما يسقط العدالة على تقدير أحد
قسميه وهو أن يكون عدا ولا يخفى صراحة هذا في تعميم الكذب في ذلك القول فكيف مع ذلك
يسوغ لمقتل ان يحصره في العمد ويستدل به على تقييد الاول بالسهو فاعرف أمثال هذا
التساهل من الشيخ وعدم أمعان التأمل وقس عليه اعتراضاته على المصنف والشارح ليهون
عليك الحال في رد تلك الاعتراضات على المصنف بما لا مزيد عليه وبالله المستعان (قوله لان
كلامهم ما يظن انه صادق والكذب على النبي الذي يؤل اليه الأمر في ذلك على تقدير انما
يسقط العدالة اذا كان عدا) قال شيخنا العلامة قوله اذا كان عدا وهو منتف فيما نحن فيه اذ
الفرض ان كلامهم ما عدل وهو لا يتعمد الكذب عليه عليه أفضل الصلاة والسلام ومقتضى
كلامهم انهم حملوا الكذب على العمد ولم يسقطوا به عدالة كل منهم ما لان عدالتهم معلومة
وكذبه محتمل واليقين لا يرفع بالشك الخ اهـ (وأقول) لا يخفى ان معنى هذا التعليل الذي ذكره
الشارح هو ان الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم الذي يؤل الأمر على تقدير كونه من

ووجه الاسقاط الذي
نقي الامدى الخلاف فيه
ان أحدهما كاذب ولا بد
ويحتمل ان يكون هو الفرع
فلا يثبت مرويه ولا يخفى
هذا قبول شهادتهم
في قضية لان كلامهم
يظن انه صادق والكذب
على النبي صلى الله عليه وسلم
الذي يؤل اليه الأمر في
ذلك على تقدير انما يسقط
العدالة اذا كان عدا

(وان شئت) الاصل في انه رواه للفرع (أو ظن) انه ما رواه له (والفرع العدل جائز) بروايته عنه (قاوولي بالقبول) للخبر مما جزم فيه الاصل بالنقي (وعليه) اي على القبول (الاكثر) من العلماء لما تقدم من احتمال نسيان الاصل ووجه عدم القبول القياس على نظيره في شهادة الفرع على شهادة الاصل وأجيب بالفرق بان باب الشهادة أضيق اذ اعتبر فيه الخبرة والذكورة وغيرهما ولو ظن الفرع الرواية وجزم الاصل بنفيها او ظنه قال في المحصول في الاول تعيين الرد وفي الثاني تعارضوا والاصل عدم الاشبهه القبول (وزيادة العدل) فيما رواه على غيره من العدول (مقبولة ان لم يعلم اتحاد المجلس) بان علم تعدده لجواز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم ذكرها في مجلس وسكت عنها في آخر أو لم يعلم تعدده ولا اتحاد لان الغالب في مثل ذلك التعدد (والا) أي وان علم اتحاد المجلس (فتألفها) أي الاقوال (الوقف) عن قبولها وعدمه والاول القبول لجواز غفلة غيره من زاد عنها والثاني عدمه من لجواز خطأ زاد فيها

الراوى انما يسقط العدالة اذا كان عددا الا ان كونه عددا غير محقق فلا يحكم بسقوط العدالة المحققة بمجرد الاحتمال فتقول شيخنا ومقتضى كلامهم انهم حملوا الكذب على العمدة الخ غير صحيح فانهم لم يحملوه على العمدة كما ترى بل غاية الامر انهم حكموا باحتماله واحتمال كونه عددا فكان الصواب ان يقول ومقتضى كلامهم انهم جوزوا الكذب وجوزوا كونه عددا ولم يسقطوا به عدالة كل منهم لان عدالة معلومة الخ فتأمل (قوله ولو استوضح المصنف على الاول الخ) قال شيخنا العلامة قدس سره الاستيضاح بان قبول الشهادة مشروط بنظر الصدق فيها للعدالة وهو ثابت اذ صحت بين انهما لا تسقط بالتكذيب عدم تعين محله ولا سهو العدم منافاته لها والرواية مشروطة بنظر الصدق فيها وهو مع التكذيب منتفأ لقيام الاحتمالات والحاصل ان التكذيب المبهمة محله مقتضى الرواية دون الشهادة انتهى (وأقول) ما ذكره وحصله ممنوع بل تحكم بل العبرة في كل من الشهادة والرواية مظنة الصدق وهو العدالة شرعا وان لم تظن نحن الصدق بالفعل كما هو ظاهر من محله بل نص العلماء على ان باب الشهادة أضيق وأكثر شروطا من باب الرواية وانه يتوسع في الرواية ما لا يتوسع في الشهادة يقتضى ان الرواية أولى بالقبول مع الاحتمال من الشهادة لا يقال لكن بينهما ما هنالك فانه بتقدير تحقق الكذب عدل يلزم انتفاء المروى ولا يلزم انتفاء المشهود به لان المروى متعلق بالرواية والمشهود به ليس متعلق بالشهادة لانا نقول اما ولا فلا أثر له هذا الفرق لانه يكفي في الجماعية ان الكذب عدل يلزم سقوط قوله بالنسبة للمشهود به فكالم يؤثر مجرد احتمال ذلك مع ثبوت العدالة شرعا فلا يؤثر احتمال بالنسبة للمروى مع ثبوت العدالة شرعا وأما ثانيا فلان سلم ان تحقق الكذب عدل يلزم انتفاء المروى في الواقع بل يمكن اجتماعهما بأن يتحقق في الواقع رواية الاصل لذلك المروى ثم يتعمد الفرع روايته عنه مع اعتقاده عدم روايته له لا يقال سلمنا ذلك لكن المروى ساقط الثبوت من حيث رواية الفرع على ذلك التقدير والكلام في ذلك لانا نقول والمشهود به ساقط الثبوت من حيث شهادة الفرع على ذلك التقدير والكلام في ذلك فليتأمل (قوله لما تقدم من احتمال نسيان الاصل) قال شيخنا العلامة وفي توجيهه الشارح ما مر من اعمال أحد الاحتمالين دون الآخر فان أراد ان احتمال النسيان ترجح بجزم الفرع فلا بد من جعل الجزم المذكور جوازا من علة القبول (وأقول) وجه اعمال الشارح أحد الاحتمالين دون الآخر موافقة للعدالة المحققة المستصعبة عند الشك فلا حاجة الى جعل المذكور (قوله ان كان فيه لا يغفل) قال شيخنا العلامة صريح كلام ابن الحاجب والعضدان غير الراوى اذا كان لا يغفل أى لكثرة ثبوتهم لا يقبل خبر الراوى للزيادة اتفاقا (وأقول) اما أولا فهذا انما يرد لو سلم ما دل عليه كلامهما من ثبوت الاتفاق وهو في محل المنع ومما يؤيد منعه وراء كلام المصنف المتفق على سعة اطلاعه وكثرة استعداده على غيره وكونه حجة في تحرير الوفاق والخلاف ما دل عليه كلام غيرهما من انه محل خلاف أو لم يثبت الاتفاق عليه وقد عبر الصنف الهندي بعد اطلاق حكايته القبول والمنع والتوقف بقوله ومنهم من فصل وقال ان الذين لم ينقلوا الزيادة ان كانوا جماعة لا يغفل مثاهم عن مثلها عادة استعداء ودواما لم يقبل والاقبات انتهى ولو ثبت الاتفاق المذكور ما صح له مقابلة هذا المقصود بل بما قبله وعبارة

تقريب النورى ومذهب الجمهور من الفقهاء والمحدثين قبولها أى الزيادة مطلقا وقيل
لا تقبل مطلقا وقيل تقبل ان زادها غير من رواه ناقصا ولا تقبل من رواه مرة ناقصا وقسمها
الشيخ أى ابن الصلاح أقساما أحدها زيادة تخالف الثقات فتدرك ما سبق أى لا تدوز
الزيادة حيث تدنى الثاني ما لا يخالف فيه كتحديثه بحديثه فقبل قال الخطيب
باتفاق العلماء الثالث زيادة لفظية في حديث لم يذكرها سائر رواه كحديث جعلت لنا الأرض
مسجدا وطهورا انفرد أبو مالك الأشجعي فقال وتربتم بالطهورا فهذه إثباته لا قول أى
المردود من حيث ان ما رواه الجماعة عام وما رواه المنفرد خاص ويشبه الثاني أى المقبول
من حيث انه لا منافاة بينهما والصحيح قبول هذا الأخير انتهى فلم يتعرض لهذا النقص بل
ليكن نقله السيوطي في شرحه عن ابن الصباغ من جملة مقالات أخر حكاهما عن أبيه باولو
كان هذا محل وفاق لم يخالفه عن ابن الصباغ دون غيره مقابلا بمقالات غيره المطلقا عن
هذا التفصيل ويحكى شيخ الإسلام في شرح الألفية أقوالا كثيرة في القبول والرد معبراً في
كل منها بقبول منها قوله وقيل لا تقبل ان كثرة السالكين عن سائر ما لم يغفل مثله عن مثلهما
انتهى ولو كان هذا محل وفاق لم يصح هذا الصنيع وأما ثانياً فن تتبع منيع الأئمة في
حكاية الخلاف علم انهم قد يخصصون بعض الأقوال بذكر زيادة ليست من محل الخلاف وسبب
ذلك اختصاص بعض المختلفين بالتصريح بتلك الزيادة وسكوت غيره عنها مع انه يقول بها
فبقصد مدح حكاية الخلاف حكاية ما وقع على الوجه الذي وقع مع اعتقاد الاتفاق على
بعض ما أضيف بعضهم دون بعض وهذا مما لا يترى فيه من له أدنى خبرة بصنيع الأئمة فلم
يلزم من ذكر الرابع في عبارة المصنف ان جميع ما فصل فيه محل خلاف فتدبر (قوله واختار
وفاقا للسمعاني المنع ان كان غيره لا يغفل أو كانت تتوفر الدواعي على نقائها) أقول لا يخفى
مع أدنى تأمل ان حاصل هذه العبارة أمران الأول منع القبول في حالتين أحدهما أن
يكون غير من زاد لا يغفل مثلهم عادة عن الزيادة سواء كانت مما تتوفر الدواعي على نقله
أولا والثانية أن تكون الزيادة مما تتوفر الدواعي على نقله سواء كان غير من زاد يغفل
مثلهم عادة أولا والامر الثاني القبول في غير هاتين الحالتين وهو أن يكون مثلهم يغفل
ولا تتوفر الدواعي على نقله ولا شبهة لما قل في هذه التفصيل ووجهه فانه لا يخفى ان كلا
من الحالتين في الأمر الأول معقول في نفسه لا فساد فيه ولا اختلال بوجه وان الحكم
بمنع القبول فيهما في غاية الوضوح والحكم في الحالة الثانية بمنع القبول مع اقتضاء كون
الزيادة مما تتوفر الدواعي على نقله نواترا القطع بكذبها لا شك فيه لان ذلك الاقتضاء مما
يؤكد ذلك الحكم ويبينه وهذا في غاية الظهور غاية ما يحتج به الوهم هنا أن يقال هذا
معلوم فلا حاجة اليه وهذا وهم فاسد أما أولا فان كونه معلوما لا يمنع ذكره هنا لاستيعاب
أقسام ذلك التفصيل المختار وأما ثانياً فلا إشارة الى أنه لا فرق في تلك الحالة بين أن يكون غير
من زاد يغفل مثلهم أو لا دفعاً لما قد يتوهم من قبول الزيادة اذا كان مثلهم يغفل لاحتمال ان
سبب عدم روايتهم لها اعتقادهم أو يقال هذا يقتضى ان ما تتوفر الدواعي على نقله من محل
الخلاف وهو غير صحيح لما تقدم ان ما تتوفر الدواعي على نقله يقطع بكذب نقله بطريق الأحاد

والاقتبات (والمختار وفاقا
لسمعاني المنع) أى منع
القبول (ان كان غيره) أى
غير من زاد (لا يغفل) أى
مثلهم عن مثلهما عادة (أو كانت
تتوفر الدواعي على نقلها)

وهذا أعني دعوى الاقتضاء المذكور ممنوع إذ لا يلزم من ذكر بعض الأحوال في بعض أقوال الخلاف كونه من محل الخلاف بل قد يذكر في بعضها بعض الأمور المتفق عليها الاختصاص فانه يتركه لا عتسانه باستبقاء أقسام الحكم عنده والتاكي في دفع التوهم عنده مع سكوت غيره عنه مع كونه يقول به فيقصدها كي الخلاف حكاية ما وقع من الأئمة على الوجه الذي وقع من غير تصرف فيه كما تقدم بيان ذلك على أنه يمكن أن يكون ما تتوفر الدواعي على نقله من محل الخلاف بالنظر لرافضة المخالفين في كونه مقطوعا بكذبه وإن لم يصرح بمخالفتهم هنا فيكون التعرض لهذا القسم إشارة إلى خلافهم فيه وإن الأمر الثاني أيضا معنى معقول في نفسه لا فادفيه ولا خلل وإن الحكم بالقبول فيه في غاية الوضوح أيضا لوجود شرط القبول من غير عارض والحاصل أنه لا خلل بوجه في هذه المعاني المذكورة في هذا التفصيل ولا في الأحكام المبينة لها وإذا علمت ذلك علمت علما قويا أن ما أطال بالتشريع به على المصنف ههنا شيخنا العلامة حيث قال مانصه قوله وكانت تتوفر الدواعي على نقلها معني تتوفر تكثر وتجمع ومعني الدواعي الأسباب الباعثة فكثرة البواعث على النقل سبب لقضاء العادة بالنقل تواتر فائق النقل الواقع في السبب وهو الذي تتوفر الدواعي عليه هو النقل طامعا لا بقيد التواتر والنقل الواقع في السبب وهو الذي تقضي العادة به هو النقل المتواتر لا مطلقا بل يشترط إلى هذا قول ابن الحاجب وغيره إذا انفرد واحد فيما تتوفر الدواعي على نقله وقد شاركه خاق كثير فهو كاذب قطعاً إذا علمت هذا تبين لك أن تقدير الشارح تواتر بعد قول المصنف في المنة طوع بكذبه والمنقول أحاد مما تتوفر الدواعي على نقله غير مسلم وإن التفصيل الذي اختاره المصنف هنا غير صحيح لأن الذي تتوفر الدواعي على نقله تقضي العادة بنقله تواتر فنقله أحاداً يوجب القطع بكذبه سواء كان غير الأقل يغفل مثله أم لا أه خطاً ظاهر كما هو في غاية الظهور خصوصاً بعد تأمل ما قررناه فان قوله لأن الذي تتوفر الدواعي على نقله الخ إن أراد به أن كلام المصنف أفاد خلاف ذلك فهو باطل بلا شبهة كما لا يخفى مع تأمل ما قررناه فانظر إلى الأمرين اللذين هما حاصل عبارة المصنف كما بيناه هل تجد في واحد منهما مخالفة بوجه من الوجوه لما ذكره كلاً والله بل كلام المصنف في هذا القسم مصرح بعدم القبول وعدم القبول لا ينافي أنه لقضاء العادة بكذبه وإن لم يصرح بذلك هنا لأن عدم القبول صادق مع القطع بالكذب كما هو بداهي غاية ما يتوهم أن كلام المصنف يقتضي أن ذلك محل خلاف وقد تبين بما لا مزيد عليه أنه لا يقتضي ذلك لأنه كثيراً ما يذكر في حكاية الخلاف بعض الأحوال المتفق عليها مضافاً لبعض الأقوال دون غيره للسبب الذي تقدم بيانه على أنه لو سلم اقتضاه ذلك لم يكن هذا لا يقتضي بطلان التفصيل كما هو جلي لأن التفصيل صحيح في نفسه إذ لا معنى لصحته إلا بثبوت الأحكام المبينة فيه وهي ثابتة قطعاً وأما اقتضاء أن بعض أحواله محل خلاف مع أنه محل وفاق فهذا أمر خارج عن صحة التفصيل لو فرض بطلان هذا لم يلزم من بطلانه بطلان التفصيل لظهور أن أحكام التفصيل ينبغي أن تكون محل خلاف أو وفاق شيء آخر فكيف يقتضي بطلان أحدهما بطلان الآخر وان سلم أن كلام المصنف لا يفيد خلاف ذلك فمعامل عدم صحته به مما لا معنى له بل هو هو من واضح والذي يظهر لي أن منشأ هذا الاعتراض القاسد قدسهم الفسحة

الواقعة للشيخ وانها هكذا وكانت تتوفر الدواعي بالواو فيكون توفر الدواعي شرطاً في الرد
اذا كان مثلهم لا يغفل ومفهوم هذا انه يقبل اذا كان مثلهم يغفل وان مجرد توفر الدواعي
لا يقتضي الرد مع انه يوجب القطع بالكذب مطلقاً وهذه النسخة تحريف بالانزع وخلاف
لفظ المصنف من غير دفاع وانما اللفظ هكذا او كانت باو كما اتفقت عليه النسخ الصحيحة ومن
المجيب ما جرت به عادة الشيخ كما علمنا بالمشاهدة من تعويله في هذا الكتاب وغيره على ما يقع
له من النسخ السقيمة وبناء التشيعات الشيعة عليهم من غير مراجعة غير النسخة التي بيده ولا
مراعاة احتمال سقمها وتحريفها وان قد شاهدته غير مرة في تدريسه تفسير البضاوي يبالغ في
بعض الاشكالات والاعتراضات فيبين له الحاضرون ان نسخة سقط منها نحو السطور والسطرين
مما اوجب سقوطه ما وقع فيه من الاشكال والاعتراض فينتقل عما كان فيه ولا يلتفت لاصلاح
نسخته ومما يرشدك الى ان المنشأ ما ذكرناه دليله المذكور وقوله في صدر القولة قوله وكانت
فانه بالواو كما هو كذلك في خط بعض القضاة الناقلين من خطه وهذا امر مشكل يوجب
عدم الوثوق بكلامه في كثير من المواضع ولا حول ولا قوة الا بالله وأن قول شيخنا الشهاب في
قول المصنف او كانت تتوفر الدواعي على نقله ما نصه قد مر ان الذي تتوفر الدواعي على
نقله تقتضي العادة بنقله تواتراً وما كان كذلك فنقله آحاداً مقطوع بكذبه فلا يحسن جعله من
محل الخلاف اللهم الا ان يقال الذي مر مفروض فيما اذا كانت الدواعي تتوفر على نقله
تواتراً كما صرح به الشارح فيما مر بتقييم النقل بالتواتر ويكون المراد هنا توفر الدواعي
على مطلق النقل انتهى مدفوع لانه لا يلزم من ذكر المصنف هذا القسم في محتماره كونه من
محل الخلاف كما تبين مما لا مزيد عليه وأما اعتراض شيخنا العلامة على الشارح حيث قال اذا
علمت ذلك تبين لك ان تقدير الشارح الى قوله غير مسلم ذلك أن تقول في دفعه بعد أن تعلم انه لم
ينفرد بذلك التقييم كما سبق الى أو هام الجبهة القاصرين بل سبقه اليه غيره من الأئمة
كأمام أئمة الدنيا الإمام فخر الدين فقد عبر بقوله القسم الثاني الامر الذي لو وجد لتوفرت
الدواعي على نقله على سبيل التواتر اما تعليق الدين به كأمول الشرع ولا غرابته كسقوط
المؤذن من المنارة أولهما جميعاً كالمعجزات انتهى أما ولا فغاية ما لزم مما مهد لذلك
الاعتراض كون توفر الدواعي على نقل شيء مستلزماً عادة لكون ذلك النقل على سبيل
التواتر ألا ترى الى قوله فكثرة البواعث على النقل سبب لقضاء العادة بالنقل تواتراً فان
حاصله بلا خفاء ما قلناه من ان توفر الدواعي على النقل يستلزم ككون ذلك النقل على وجه
التواتر وحينئذ فغاية ما وقع فيه الشارح انه صرح باللازم وذلك امر معهود لا محذور فيه
ولا غرابة حتى يتوجه عليه المنع وعدم التسليم وفائدة هذا التاكيد ودفع كون النقل المجزوء
بعضه مقيداً بما قبله بقوله المنقول من قوله آحاداً كما قد يتوهم من العبارة وأما ثانياً فبان للشارح
ان يمنع كون توفر الدواعي على النقل مطلقاً مستلزماً لكون النقل تواتراً وذلك لان قوله على
نقله كما هو قضية ما قرره يتعلق بالدواعي بمعنى البواعث فالمعنى تكثر البواعث على نقله ولمناع ان
يمنع ان مطلق كثرة البواعث على النقل مستلزم عادة للنقل تواتراً وان يستند هذا المنع بان الآحاد
مما قامت الدواعي على نقلها فلا يسع احداً دعوى انتفاء الدواعي الى نقلها مطلقاً مع ان

الداعي الى نقلها قد يكون كثيرا لان مطلق الكثرة لا يكفي في التواتر كما هو معلوم فليست امل (قوله
 وبهذا يزيد هذا القول على الرابع) اقول فيه بحث من وجهين الاول ان الظاهر ان عدم القبول
 اذا كانت مما تتوفر الدواعي على نقلها اي تواتر محل وفاق لانه حينئذ يقطع بكذب روايتها احادا
 فالرابع ايضا قائل بالمنع اذا كانت مما تتوفر الدواعي على نقلها كما علم كل ذلك مما قررناه فيما تقدم
 فلا زيادة له. هذا القول بهذا على الرابع اللهم الا ان يريد الزيادة بحسب الظاهر والتصريح بها
 فانه لم يصرح بها في الرابع وان وافق على حكمها او الا ان يكون المراد توفر الدواعي على مطلق
 نقلها على ما تقدم الثاني انه يمكن الاستغناء عن الاعتذار عن المصنف اذ ليس في كلامه ما ينبغي
 انه اراد الرابع لكنه زاد على ما صرح به فيه ما هو مراد قائله وعدم التصريح به فيه لم يقل
 واختار الرابع (قوله فان كان الساكت اضبط الخ) فيه امران قال الكمال تخصيص محل
 الخلاف السابق في حالة اتحاد المجلس بغيرها من الصورتين اه واحترز باتحاد المجلس عن
 تعدده فلا فرق حينئذ (واقول) من المعلوم انه لا ياتي تخصيص القول الرابع باعتبار شقه
 المذكور في المتن لانه اذا امتنع القبول بمجرد أن الساكت لا يغفل مثلهم فبالاولى اذا انضم
 الى عدم الغفلة اضبطتهم ومن هنا يظهر تقييد الساكت في قول المصنف فان كان الساكت
 اضبط بما اذا كان مثله يغفل كالواحد وعدم تاتي تقييد المختار باعتبار شقه المذكور في المتن
 لانه اذا امتنع القبول بمجرد عدم غفلة مثلهم او توفر الدواعي على نقل الزيادة فكيف اذا انضم
 الى ذلك الاضبطية وحينئذ يظهر اشكال قول شيخ الاسلام قوله فان كان الساكت اضبط الخ
 تقييد محل المختار السابق اه بل كونه تقييدا للمختار ينافي ما أورده بعده من السؤال
 وال جواب بقوله لا يقال اضبطية الساكت اقوى من عدم غفلة عن الزيادة ومن توفر الدواعي
 على نقلها فيكون اولى منها بجمع القول لانا نقول لان ذلك بل الامر بالعكس كما لا يخفى على
 المتأمل على ان العلامة الايساري حكى قولنا في الساكت الاضبط ان الزيادة تقبل واستظهره
 اه وذلك لان حاصل السؤال انه كان ينبغي عدم القبول هنا بالاولى لان الاضبطية اقوى من
 عدم الغفلة فاذا منع عدم الغفلة القبول فلتنعه الاضبطية بالاولى لان منع الاقوى اولى
 منع الاضعف وهذا صريح في تصوير المسئلة بما اذا كان الساكت مما يمكن غفلة عادة ولم تتوفر
 الدواعي لكنه اضبط والالتمات قول السائل ان الاضبطية اولى بمنع القبول من عدم الغفلة
 وتوفر الدواعي لانه مع تحقق عدم الغفلة او توفر الدواعي لا يتصور الا عدم القبول وحاصل
 الجواب منع اقوية الاضبطية عليهم ما بل هما اقوى منها فلذا ثبت عدم القبول معها ولم يثبت
 معها بل حصل التعارض معها المحتاج الى الترجيح اللهم الا ان يريد تقييد محل المختار باعتبار
 شقه المحذوف ولا يخفى ما فيه من التعسف او يريد بكونه تقييدا لمحل المختار انه يؤخذ منه تقييد
 محل المختار بصد ذلك وهو ان لا يكون الساكت اضبط ولا صرح بنفي الزيادة على وجه يقبل
 ويرد على هذا انه يلزم من كونه لا يغفل عادة انه اضبط فلا ياتي تقييده بعدم الاضبطية وان
 مفهومه حينئذ انه لو كان اضبط لم يفتق القبول بل بقيت التعارض فيلزم المحذور وهو انتفاء
 القبول مع انتفاء الغفلة عادة ووجود التعارض اذا اجتمع انتفاء الغفلة عادة مع الاضبطية
 الا ان يجاب عن الاول بانه لا يلزم من عدم الغفلة عادة للكثرة الاضبطية وبالمجمل فالوجه تصوير

وبهذا يزيد هذا القول على
 الرابع وان لم يكن الامر كذلك
 قبلت (فان كان الساكت)

المسئلة بما اذا تساوى الجانبان في امكان الغفلة عادة او في عدمها وزاد الساكت بالاضبطية
فليستامل او يريد جعل المختار محل الخلاف كما عبر به الكمال وقد يشعر بذلك تعبيره بجعل المختار
دون المختار ومع ذلك لا بد من استثناء الشق المذكور في كل من الرابع والمختار فليستامل
(قوله اي غير اذا كرها) قال شيخنا الشهاب فسر بذلك لان الساكت عن الشيء يفهم انه عالم
به وقال مرة اخرى فسر الساكت بذلك لان المصنف قسم الساكت الى اضبط والى مصرح
بشيئها والمصرح بالنفي غير ساكت وان كان غير ذا كرها اه (قوله كأن قال ما سمعتم) اقول
فيه امران الاول ان ذلك مقيد بما اذا لم يقطعه قاطع عن سماعها كما بينه الكمال وغيره اي
فان قطعه قاطع عنه فلا معارضة كما هو ظاهر والثاني انه شبه بذلك على ان المراد من نفي الزيادة
الاعم من نفي سماعها خلافا لما قد يتوهم من المتن لان ذلك الاعم هو الذي يصح تقسيمه والى
ما يكون على وجه يقبل كهذا المثال والى ما يكون على وجه لا يقبل كأن قال لم يقلها النبي صلى
الله عليه وسلم فهو تبين اراد المتن ليصح تقسيمه المذكور كما هو حق الشرح فقول شيخنا
العلامة هذا المثال في التحقيق نفي سماع الزيادة لانه ان اراد به الاعتراض عليه بان المثال
غير مطابق كان اعتراضا فاسدا منشؤه الغفلة القاحشة عن المقصود (قوله تعارضا) قال
شيخنا العلامة هذا خلاف قاعدتهم المشهورة من ان المتيقن مقدم على النافي (واقول) القائل
بذلك يخص القاعدة المشهورة بغير ذلك وما قال هذا الا عن علم تلك القاعدة وممارسة لها
وللتخصيص وجه وجهه فان النافي هنا لما كان أيضا راوي الخبر كان له من يد علم بالحال وكان
الظاهر احاطته بجميع اجراء الخبر لاسيما مع اتحاد المجلس فصارت فيه لسماع تلك الزيادة
معارضا قويا للاثبات ولا كذلك مجرد الاثبات والنفي كما في بقية الصور واداك كانت القاعدة
المذكورة محل خلاف كبير كما سبق في كتاب التماثل وانتراجيح فلا غرابة في تخصيصها بما ذكر
ولا يعارض ما قلناه ما ذكره في جواب السؤال الذي اوردته من أنهم وجهوا القاعدة بان المتيقن
مدع للعلم والثاني ناف للعلم لظهور الفرق بين نفي نفي فكلامهم في نفي لا يكون على الوجه الذي
يناه وبالمجمل فن يقول مع ما هنا تلك القاعدة لا يسعه الا تخصيصها وتخصيصها مما لا يصد
عنه عقل ولا نقل فليستامل (قوله ولورواها مرة وترك أخرى ففكر اوبين رواها احد همدون
الآخر) قال الكمال اي وسياتيك قريبا ان الاكثر على القبول فهو الحالة في المتن على لاحق يأتي
قريبا في قوله ولوانترد واحد عن واحد اه (واقول) كون الاحالة على الا لاحق بعد وخصوصا
على ظاهر كلام الشارح من تخصيص ذلك الا لاحق بالرواية عن الشيخ فان هذا المذكور هنا
في الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم كما هو المتبادر من الصنيع ففرض هذا وفرض ذلك
اللاحق متباينان ولا خفاء في منافاة ذلك لما بين به الشارح التشبيه في قوله ففكر اوبين بقوله
فان اسندها وتركها الى مجلسين او سكت قبلت الخ فان هذا التفصيل الذي بين به هذا التشبيه
غير مستفاد من المتن ولا من الشرح في ذلك الا لاحق فلا تنافي تلك الحوالة ولا تمنع بل الظاهر
ان تكون الحوالة على الكلام السابق فانه ظاهر في هذا التفصيل الذي بين به الشارح وجه
التشبيه اما قوله فان اسندها وتركها الى مجلسين او سكت قبلت فاستفاد من قول المصنف
وزيادة العدل مقبولة ان لم يعلم اتحاد المجلس فانه شاعل قطعا لما اذا كان الساكت واحدا

عن أي غير اذا كرها
(اضبط) ممن ذكرها (او
مصرح نفي الزيادة على وجه
يقبل) كأن قال ما سمعتم
(تعارضا) أي اظهر ان فيها
بخلاف ما اذا انها على وجه
لا يقبل بان محض النفي فقال
لم يقلها النبي صلى الله عليه
وسلم فانه لا أثر لذلك (ولو
رواها) الراوي (مرة وترك
اخرى ففكر اوبين) رواها
احدهما دون الآخر

وما إذا كان عددا وما قوله أو إلى مجلس يقبل فقبل الخ فستفاد من قوله والافتتاح بالوقف
فانه شامل قطعا أيضا لما ذكره وقد ذكر فيه ثلاثة أقوال الوقف القبول عدمه غاية الأمر انه
صرح بالوقف وأشار به إلى الآخرين الذين صرح بهم الشارح ولهذا ذكر الشارح هنا هذا
الأقوال الثلاثة بتوجيهاتها على وفق ما ذكرها هناك وترك الرابع لأنه لا يتأتى هنا بقائه إذ من
جمله تفصيله أن يكون الساكت جمعا لا يغفل مثله وهذا لا يتصور هنا إذا القرض أن الساكت
واحد وكذا المختار لأنه أيضا لا يتأتى بقائه هنا لما ذكره أيضا (فان قلت) هل يعلم الرابع هنا عند
اتحاد المجلس مما هناك بمقتضى هذه الحوالة (قلت) نعم لأن الرابع هناك عدم القبول إذا كان
الساكت جمعا لا يغفل أو كانت الزيادة مما تتوفر الدواعي على نقله والقبول في غير ذلك بأن
لا يكون الساكت جمعا أو يكون جمعا يغفل مثله عادة وما هنا من غير ذلك إلا أن تكون الزيادة
مما تتوفر الدواعي على نقلها فبعدم القبول فيه فيما عدا ما تتوفر الدواعي على نقلها وأما سكونه
عن استثناء ذلك فلفظه ورويه فانه حسن جدا غفل عنه المحققان قطعا وسيمتد فقول
المصنف فكرا وبين أي وقد علم حكمهما وهو القبول مما تقدم حتى على مختار المصنف لشعوره
أهـ ما ولعل الشارح أنما ساكت عنه لظهوره وبما تقرره يظهر عذر الشارح في جملة قول المصنف
الآتي ولو اتفرد واحد عن واحد على الرواية عن الشيخ وذلك لما بين من أن انفرد الواحد
عن الواحد في الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم داخل في الكلام السابق ومستهقاده منه
فليتدبر (قوله فقبل فقبل الخ) فيه أمران الأول أنه ينبغي أن يحمل ذلك إذا لم تغير الزيادة
الأعراب والاعتراض كما صرح به الصفي الهندي حيث قال أما إذا اختلفت رواية الواحد
في ذلك بأن روى مرة مع الزيادة وأخرى بدونها فإن اسند الزيادة إلى مجلس غير مجلس الحديث
الناقص قبلت الزيادة مطلقا كما فيما إذا تعدد الرواة وان اسندهما إلى مجلس واحد فان غيرت
الزيادة أعراب الباقي ولم يصرح بتساوية في تلك المرة ولا سهوه في مرة الزيادة تعارضت روايتهما
كافي الراويين وإن لم تغير أعراب الباقي فاما ان تكون مرات رواية الزائد أقل من مرات
رواية الناقص أو مساوية أو زائدة فان كانت أقل لم تقبل الزيادة إلا أن يصرح بتساوية وسهوه
في المرات الكثيرة وبذكرها في المرات القليلة فهنا يقبل التصريح بذلك لأنه لا بد من حمل
أحدى الروايتين على السهوه أو تعدد الكذب يتقبح ظاهره والتسوية وحمل الأقل على السهوه
أولى وإن كانتا متساويتين أو كانت مرات الزيادة زائدة فهنا تقبل لما تقدم من أن حمل
السهوه على تساوية أولى من جملة على توهم أنه سمع ما لم يسمعه هـ وهذا التفصيل الذي
ذكره فيما إذا لم تغير تبع فيه الحصول والمصنف تبع فيما أشار إليه من حكاية الأقوال التي بينها
الشارح ابن الحاجب وغيره والمثاني قال شيخنا العلامة اعلم أن هذا الخلاف لا يجوز على
ما سيجي من أن حذف بعض الخبر جائزا لا أن يدعى أن مرادهم أن الحذف معه قرينة خفية
(واقول) هذا الشبهة عجيب ولا حاجة إلى دعوى ما ذكرناه من مسئلتان مختلفتان فصوره هذه
أن تجهل الزيادة فيرويهما واحد مرة ويتركها أخرى فهل تقبله وصورة تلك أن يسمع الراوي
خبرافهـ ليجوز له أن يروي بعضه دون بعض ومن ذلك من ترك الزيادة فيما نحن فيه أن كان
علمها فالغرض من الأولى بيان القبول وعدمه مع قطع النظر عن الجواز وعدمه ومن الثانية

فإن اسندها وتركها إلى مجلسين
أو سكت قبلت أو إلى مجلس
فقبل فقبل لجواز السهوه في
الترك وقبل لا لجواز الخطأ
في الزيادة وقبل بالوقف عنهما

الجواز وعدمه مع قطع النظر عن القبول وعدمه على انه لا حاجة لذلك كله لان الساكت لم يرو
 الزيادة لعدم سماعه اياها فلا يصدق عليه حذف بعض الخبر لان محله فيمن بلغه شيء فحذف بعضه
 او فيمن اتقرب برواية شيء وحذف بعضه ولم يعارضه غيره برواية المحذوف أيضا فقام له وستان
 ما بين المقامين وليت شعري كيف سني ذلك مع وضوحه على الشيخ (قوله ولو غيرت اعراب
 الباقي تعارضاً) اقول فيه امور * الاول انه شامل لما لو كان الساكت جعلا لا يفقل منهم وهو
 لا يجتمع مع ما تقدم من عدم القبول حيث قد عديم تغيير الاعراب فانه اذا اتفق القبول مع
 عدم التغيير فله اولى فكيف يتصور اتفاق القبول مع عدم التغيير والتعارض مع التغيير بل
 يشكل على الوقف ايضا لانه دون التعارض فالوجه تقييد ما هنا بما اذا لم يكن الساكت الجمع
 المذكور ثم رأيت التصريح بهذا التقييد قال في المحصول وان كان المجلس واحداً فالذين لم
 يرووا الزيادة اما ان يكونوا عددا لا يجوز ان يذهبوا عما يضبطه الواحد او يسوا كذلك فان كان
 الاول لم تقبل الزيادة وحل امر راويها على انه يجوز مع عدمه ان يكون قد سمعها من غير النبي
 صلى الله عليه وسلم وظن انه سمعها منه وان كان الثاني فذلك الزيادة اما ان لا تكون بخبرة
 لاعراب الباقي او تكون فان لم تغير اعرابا قبلت الزيادة عندنا الا ان يكون الممسك عنها اضبط من
 الراوي لها خلافا لبعض المحدثين الى ان قال اما اذا كانت الزيادة بخبرة لاعراب الباقي كما اذا
 روى اربعة احوال عن كل واحد من اربعة اصاعين بر وروى الاخر نصف صاع من بر فالحق انها
 لا تقبل خلافا لابي عبد الله البصري لانه حصل التعارض لان احدهما اذاروا صاعا فقد
 رواه بالنصب والاخر اذاروا نصف صاع فقد روى الصاع بالجرو والنصب ضد الجرف فقد حصل
 التعارض واذا كان كذلك وجب المصير الى الترجيح اهـ * الثاني قضية تعليل الشارح باختلاف
 المعنى انه لو لم يختلف فانه لا يلزم من تغيير الاعراب اختلاف المعنى كما لو روى واحد صاعا من تمر
 واخر قد رصاع من تمر كان كما لو لم يتغير الاعراب وهو محتمل وقياسه انه لو لم يتغير الاعراب لكن تغير
 المعنى كما لو روى بدل قوله في حديث الصحيحين المذكور صاعا من تمر اخ صاعا من تمر الخ الاثنية
 أي الصاع كان كما لو تغير الاعراب تغيرا يتلزم تغير المعنى وهو متجه ولم أر في ذلك نقلا * الثالث
 قال الكوراني في قوله خلافا للبصري مانعه فانه يقبل الزيادة مطلقا ودليله ان موجب
 القبول زيادة العلم بذلك الزائد وقد وجدوا اختلاف الاعراب تابع لذلك وهذا أقوى عندي
 بحسبنا وأي فرق بين هذا وبين اثبات الصلاة داخل البيت وتقيدها فاذا قيل انه ثقة يقبل زيادته
 فاختلف الاعراب لا يصلح مانعا اهـ (وأقول) يشرق بان تارك الزيادة هنا وهو نظير الثاني هناك
 نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم شيئا وجوديا يتأني مانعه المثبت وذلك أقوى من مجرد التأني
 هناك فلذا تعارضها هنا لا هناك وإضافة دعوت في البحث السابق مع شيخنا ان هذه المسئلة
 مخصصة لقاعدة تقديم المثبت على الثاني مع توجيه ذلك * الرابع انه ليس في عبارة المتن ولا في
 عبارة الشرح افصاح بتخصيص هذا الحكم اعني التعارض اذا غيرت الزيادة اعراب الباقي
 بكون المجلس متحدا والتارك للزيادة عددا يجوز ان يغفلوا عما يضبطه الواحد ولا بعدم
 تخصيصه بذلك لكن عبارة المحصول ظاهرة في تخصيصه بما ذكر حيث قال مانعه فاما ان يكون
 المجلس واحدا أو متغيرا فان كان متغيرا قبلت الزيادة لانه لا يمنع ان يكون الرسول عليه

(ولو غيرت اعراب الباقي
 تعارضاً) أي خبر الزيادة وخبر
 عدمها لا اختلاف المعنى
 في ذلك كما لو روى في حديث
 الصحيحين فرض رسول الله
 صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر
 صاعا من تمر الى آخره نصف
 صاع (خلافا للبصري) ابي
 عبد الله في قوله تقبل الزيادة
 كما اذا لم يتغير الاعراب

الصلاة والسلام ذكر الكلام في أحد المجلسين مع زيادة وفي المجلس الثاني بدون تلك الزيادة
 وإذا كان كذلك فنقول عدالة الراوي تقتضي قبول قوله ولم يوجد ما يقدح فيه فوجب قبول
 قوله وإن كان المجلس واحدا فالذين لم يروا الزيادة إما أن يكونوا عددا لا يجوز أن يذهبوا عما
 يضبطه الواحد أو ليسوا كذلك فإن كان الأول لم تقبل الزيادة وحل أمر راويها على أنه يجوز
 مع عدالة أن يكون قد سمعها من غير النبي عليه الصلاة والسلام وظن أنه سمعها منه وإن كان
 الثاني فلك الزيادة إما أن لا تكون مغيرة لأعراب الباقي أو تكون فإن لم تغر أعراب الباقي
 قبلت الزيادة عندنا إلا أن يكون الممسك عنها اضبط من الراوي لها خلافا لبعض المحدثين لنا أن
 عدالة الراوي تقتضي قبول خبره وامسالك الراوي الثاني عن روايته لا يقدح فيه لاحتمال
 أن يقال أنه كان حال ذكر الرسول عليه الصلاة والسلام تلك الزيادة عرض له وهو واشغل قلب
 أو دخول إنسان أو فكر أذهله عن سماع تلك الزيادة وإذا وجد المقتضي لقبول خبره خالفا عن
 المعارض وجب قبول خبره (فإن قلت) كما جاز السهو على الممسك جاز أيضا على الراوي (قلت)
 لا نزاع في الجواز على الجملة لكن الأغلب على الظن أن الراوي للزيادة بعد عن السهو ولأن
 ذهول الإنسان عما سمعه أكثر من توهمه ما لم يسمع أنه سمعه بل لو صرح الممسك بنفي الزيادة
 وقال أنه عليه الصلاة والسلام وقف على قوله فيما سقت السماء العشر فلم يأت بعده بكلام مع
 انتظار له فهو ما يتعارض القولان ويصار إلى الترجيح أما إذا كانت الزيادة مغيرة لأعراب
 الباقي كما إذا روى أحدهما ما أقوا عن كل واحد منهما ما عاين بروروى الآخر نصف صاع من
 بر فالحق أنهم لا تقبل خلافا لأبي عبد الله البصري لنا أنه حصل التعارض لأن أحدهما إذا
 روى صاعا فقد روى ما بالنصب والآخر إذا روى نصف صاع فقد روى الصاع بالجرو والنصب ضد
 الجرف قد حصل التعارض وإذا كان كذلك وجب المصير إلى الترجيح اهـ بحروفه ومثله
 في المنهاج وشرحه للأسنوي وقد صرح الصفي الهندي بالقبول وإن غيرت أعراب الباقي إذا
 تعدد المجلس فقال وإن علم أن المجلس متعدد ففيه ما لا خلاف في أن الزيادة مقبولة سواء كانت
 الزيادة مغيرة لأعراب الباقي أو لم تكن وسواء كان السامع عنه واحدا أو جماعة وإن لم يعلم
 واحد منهم ما فالخلاف ينبغي أن يكون مرتبة على الخلاف فيما إذا علم أن المجلس واحد والظاهر
 القبول مطلقا اهـ وكلامه فيما إذا اتحد المجلس محتمل لتخصيص التعارض عند تغيير الزيادة
 أعراب الباقي بما إذا كان التارك لها واحدا ولتعميمه بما إذا كان جمعا أيضا فليتم (قوله)
 ولو انفرد واحد عن واحد في رواية عن شيخ بزيادة الخ) قال شيخنا العلامة لا يظهر بين هذه
 وبين ما روى عنه عليه الصلاة والسلام فرق إلى آخر كلامه (وأقول) يمكن الفرق بما ذكره
 بقوله إلى ما قد يتعجل الخ وبأن من شأنه صلى الله عليه وسلم بيان جميع ما يتعلق بالقضية لجميع
 الحاضرين في المجلس الواحد وإن لا يخص بعضهم بشيء مما يتعلق به إلا أنه يصح نشر الشرع
 ويأباه لجميع المكلفين ليعلموه ويبلغوه من لم يحضروا له إذا قال عليه الصلاة والسلام ليبلغ
 الشاهد منكم الغائب فمن ثم قوى احتمال خطأ من زاد فجري ذلك الخلاف على ذلك الوجه
 بخلاف الشيخ فإنه ليس من شأنه ما ذكر فلا بد في تخصيصه بعض الحاضرين بالزيادة خصوصا
 وقد تروى الزيادة وتركها بطريقين عن شيخين فقد يخص بعض الحاضرين بأحدى الطريقين

(ولو انفرد واحد عن
 واحد) في رواية عن شيخ
 بزيادة (قبل) المنفرد فيها
 (عند الأكثر) لأن معه
 زيادة علم وقيل لا مخالفة
 رفيقه

والبعض بالاخر مقتض قام على ذلك وبتقديم القبول في هذه المسئلة أعني مسئلة انفراد
أحد الرايين بزيادة عن شيخ بما اذا علم اتحاد المجلس وحينئذ فقول الاكثر هنا نظير القول
الاول في مسئلة الخلاف وهو القبول مطلقا وقد قال الكمال فيه هو الذي اشهر عن الشافعي
ونقله الخطيب البغدادي عن جمهور الفقهاء والمحدثين وادعى ابن طاهر اتفاق المحدثين عليه
اه فهو قول الاكثر أيضا لا يقال يجوز ان يكون غير الفقهاء والمحدثين خالفوا فيه فلا يكون
قول الاكثر لانا نقول الاصل عدم ذلك ولو سلم فيجوز ان يريد المصنف بالاكثر هنا الاكثر من
الفقهاء والمحدثين فان قيل يشكل حينئذ ان المصنف اختار قول الاكثر هنا في مسئلة
الخلاف السابقة قلت مجرد نقله هنا قول الاكثر لا يستلزم اختياره ولو سلم فيجوز ان يفرق بينهما
بنحو ما فرق به الشيخ وادعى انه محتمل ويجوز ان يكون اطلق اختيار قول الاكثر هنا اتكالا
على فهم تقييده من اختياره السابق على اننا نأشرنا فيما سبق الى ان تلك الزيادة الواقعة في
اختياره يجوز ان تكون محتملة اتفاق ومراده على القول هناك أيضا وبتقييده بما اذا لم يعلم
اتحاد المجلس وحينئذ فلا اشكال في الحكم بالقبول فيها عند الاكثر غاية الامر ان ذلك يقتضي
اثبات خلاف في مسئلة الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم عند عدم العلم باتحاد المجلس
ولا مانع فان بعضهم اثبت فيه خلافا وان اقتضى كلام المصنف خلافه وفاقا لمن نفي فيه الخلاف
كالصفي الهندي وعلى هذين الجوابين فلا حاجة الى تكلف الجواب عما استدلى به الشيخ
للتساوي وعلى الجوابين الاولين فالجواب عنه أما عن قوله لان معناه زيادة علم فبان الغرض بذلك
ليس الادفع استناد المقابل الى مخالفته لرفيقه وأما بيان الفرق بين المسائلتين فلم يتعرض له وأما
عن قوله ولو اسند الى قوله فكما الزيادة فبان هذا مفروض فيما اذا تعدد غير المسند والواقع
بخلاف ما نحن فيه فانه مفروض فيما اذا اتحد غير من روى الزيادة وسيعلم الفرق بين الاتحاد
والتعدد في ذلك من قول الصفي الهندي الا حتى لان التوقف انما كان لاجل بعد الاحتمالين
الحق هذا كله ان جعل قول الشارح عن شيخ على التقييد لاخراج ما اذا اختلف الراويان في
الرواية عنه عليه الصلاة والسلام لدخول ذلك في كلام المصنف السابق كما تبين فيما تقدم
قريبا ويصرح به صنيع الشارح في الموضوعين فلا وجه لافراجه بالذكر هنا أيضا ويبقى الكلام
فيما لو تعدد السامع عن الزيادة ولا يبعد حينئذ ان يجيء فيه القول الرابع ومختار المصنف
في مسئلة الخلاف السابقة فيقال ان كان غير من زاد لا يغفل منهم عن مثلها عادة أو كانت
عما تتوفر الدواعي على نقلها لم تقبل والاقبلت وفيما لو كان غير اذا كررها اضبط أو صرح
بتقيدها على وجه يقبل ولا يبعد حينئذ مجيئ التعارض هنا أيضا فان جعل على التمثيل وصورت
هذه المسئلة بانفراد الواحد عن الواحد في الرواية عن النبي أو عن الشيخ والمسئلة السابقة
في انفراد الواحد عن الجماعة في الرواية عن النبي أو عن الشيخ فالفرق ما أشار الى الصفي الهندي
الى بيانه حيث قال بعد تقريره مسئلة الخلاف مع اتحاد المجلس مانصه هذا كله اذا كان
المنفرد بالزيادة واحدا والذين لم ينقلوها جماعة فاما اذا كان المنفرد بالزيادة واحدا والساكن
عنها ايضا واحدا فن قبل ثمة أو فصل أو توقف قبل هنا لان التوقف انما كان لاجل بعد الاحتمالين
وهما سهو الجماعة والسهو في سماع ما لم يسمع وقد زال أحدهما فوجب ثبوت مقتضى الاخر

فاما من لم يقبل ثمة فمنهم من لم يقبل هنا أيضا للتعارض ومنهم من قبل الا ان يكون المسلمون
 الزيادة اضط من الراوى لها ثم قال وان علم ان المجلس متعدد فلا خلاف في ان الزيادة مقبولة
 سواء كانت الزيادة مغيرة لآراء الباقي أو لم تكن وسواء كان الساكت عنها واحدا أو
 جماعة وان لم يعلم واحد منهما فالخلاف فيه ينبغي ان يكون مرتباً على الخلاف فيما اذا علم ان
 المجلس واحد والظاهر القبول مطلقاً لان مقتضى القبول قوله وهو صدقه حاصل والمعارض له
 غير متحقق لا قطعاً ولا ظاهراً فوجب القبول اهـ فانه أشار الى تصوير مسئله الخلاف السابقة
 بما اذا كان المنفرد بالزيادة واحداً وكان من لم يقبلها جماعة وتصور هذه المسئلة بما اذا كان كل
 من المنفرد بالزيادة والساكت عنها واحداً الى الفرق بين المسائلتين بقوله لان التوقف انما
 كان لاجل بعد الاحتمالين وهما سهم والجماعة والسهم وفي سماع ما لم يسمع الخ والى عدم تقييد
 هذه المسئلة بالرواية عن الشيخ ذهب شيخ الاسلام فانه قال في قول المصنف ولو انفرد واحد عن
 واحد قبل عند الاكثر يؤخذ منه ان ما من قوله وزيادة العدل مقبولة مصوراً بما اذا انفرد
 العدل بزيادة عن عدده من العدول لاجل واحد بقرينة قوله والرابع ان كان غيره لا يغفل مثلهم
 حيث أتى بضمير الجمع وحاصل كلامه وكلام الشارح انهما مسئلتان وهو الوجه اذ لا يتأق في
 هذه مجيء القول المختار ثم فقول الشارح عن شيخ لا حاجة اليه بل يوهم خلاف المراد اهـ لكن
 قد علمت ان حمل قول الشارح عن شيخ على التصوير لا يوافق ما ذكره في شرح قول المصنف
 ولورواها مرة الخ ولان قوله بقرينة قوله والرابع الخ لان كون الغير جماعاً في بعض التقادير
 لا يقتضى تصوير المسئلة بذلك كما لا يخفى (قوله ولو أسندوا رسالوا الخ) صور المسئلة بما اذا كان
 المسند أو الرفع واحداً وغيره جماعاً ومثله العكس بالاولى ولا يخفى ان تصويره المذكور
 لا ينافي تعميم الساكت فيما تقدم في الزيادة وانه لا فرق بين كونه واحداً أو أكثر ولا ينافيه
 قول المصنف هنالك ان كان غيره لا يغفل مثلهم لان تقديره ان كان غير من زاد جماعاً لا يغفل
 مثلهم وهذا لا ينافي عموم الغير في أصل المسئلة لغير الجمع المذكور أيضاً بل هذا التقدير
 يدل على ان الغير قد يكون الجمع المذكور وقد يكون غيره من الواحد وغيره (قوله كالزيادة فيما
 تقدم فيقال الخ) قال شيخ الاسلام لم يذكر القول الخامس لانه لا يمكن مجيء مما فيه هنا من
 التفصيل بين ما تتوفر الدواعي على نقله وما لا تتوفر على نقله فيكون الرابع هنا هو الرابع ثم اهـ
 (وأقول) هنا أمور منها اننا قد بينا فيما سبق توافق الرابع والخامس في المعنى وان الخامس
 لا يزيد على الرابع الا بشق توفر الدواعي على النقل وما تتوفر الدواعي على نقله اذا نقل أحداً
 قطع بكذبه فالرابع لا يسعه مخالفة الخامس في هذا الشق في تفرقه بينهما نظر ظاهر ومنها
 ان السيوطي نقل تصحيح الاوله عن الحديث فقال وان علم اتحادها فأقول أحدها ترجيح الاسناد
 والرفع وهو الاصح عند أهل الحديث ثم حكى بقية الاقوال ثم قال ولو وقع الامر من واحد
 ولا يتصور ذلك الامع تعدد المجلس فقتضى العبارة جريان الاقوال والمصحح في كتب الحديث
 تقديم الاسناد والرفع أيضاً وفي بعض كتب الاصول ان الحكم لما وقع منه أكثر اهـ وهذا
 موافق للمرجح اذا وقع من اثنين مع تعدد المجلس وقد ينظر في قوله ولا يتصور ذلك الامع تعدد
 المجلس بانه يتصور مع اتحادهما تقدم للشارح في شرح قول المصنف ولورواها مرة وترك

(ولو أسندوا رسالوا) أى
 أسند الخبر الى النبي صلى الله
 عليه وسلم واحد من رواه
 وأرسله الباكون بأن لم يذكروا
 الصحابي كما يعلم مما يأتي (أو
 وقف ورفعوا) كذا بخط
 المصنف سهواً وصوابه أو
 رفع ووقفوا أى رفع الخبر
 الى النبي صلى الله عليه وسلم
 واحد من رواه ووقفه
 الباكون على الصحابي أو من
 دونه (فكالزيادة) أى
 فالاسناد أو الرفع كالزيادة
 فيما تقدم فيقال ان علم تعدد
 مجلس السماع من الشيخ
 فيقبل الاسناد أو الرفع
 بل وازان يفعل الشيخ ذلك
 مرة دون أخرى وحكمه في
 ذلك القبول

على الرابع وكذا ان لم يعلم
تعدد المجلس ولا اتحاده لان
الغالب في مثل ذلك التعدد
وان علم اتحادهم فثالث
الاقوال الوقف عن القبول
وعدمه والرابع ان كان مثل
المرايين أو الواقفين لا يغفل
عادة عن مثل الاسناد أو
الرفع لم يقبل والاقبل فان
كانوا اضبط أو صرحوا بنفي
الاسناد أو الرفع على وجه
يقبل كأن قالوا ما سمعنا
الشيخ أسند الحديث
أو رفعه تعارض الصنعان
(وحذف بعض الخبر جائز
عند الأكثر الا ان يتعلق)
أي يحصل التعلق ببعض
الآخر (به) فلا يجوز
حذفه اتفاقا لاختلافه
بالمعنى المقصود كأن يكون
غاية أو مستثنى كما في حديث
الصحيحين انه صلى الله عليه
وسلم نهى عن بيع الثمرة
حتى ترعى وحديث مسلم
لا تتبعوا الذهب بالذهب
ولا الورق بالورق الا وزنا
بوزن مثلهما سواء بسواء
بخلاف ما لا يتعلق به فيجوز
حذفه لانه كخبر مستقل
وقبل لا يجوز لاحتمال ان
يكون للضم فائدة تفوت
بالتفريق وقرب هذا من منع
الرواية بالمعنى وسياق مثاله
حديث أبي داود وغيره انه
صلى الله عليه وسلم قال في البحر
هو الطهور وماؤه الحل ميتته

أخرى فكريا وبين فليتأمل ولو وقع الامر ان من اثنين مع اتحاد المجلس بان أسند أحدهما
أورفع وأرسل الآخر أو وقف ربح الاسناد والرفع أخذ من قول السيوطي السابق وهو
الاصح عند الحديث لانهم اذا صحوا ذلك مع اتحاد المسند والرافع وتعدد غيره فمع اتحادهما
بالاولى ومنها ان الشارح حيث قال فيقال ان علم تعدد مجلس السماع من الشيخ جعل المجلس
هنا باعتبار مجلس السماع من الشيخ بخلاف ما تقدم في مجلس الزيادة حيث جعله باعتبار السماع
من النبي صلى الله عليه وسلم ووجه ذلك ان الزيادة هنا هي الاسناد والرفع فيجب أن يكون
مجلسها مجلس السماع من الشيخ اذ لا معنى لكون مجلس النبي عليه الصلاة والسلام هو مجلس
الاسناد والرفع اليه كما هو ظاهر وأيضا فلو اعتبر هنا مجلس النبي عليه الصلاة والسلام كان
الرفع اليه ثابتا فلا يتأتى فيه النزاع لعدم ضرر الارسال والوقف على هذا التقدير مع ثبوت
الاسناد فليتأمل (قوله على الرابع) قال شيخنا العلامة هو جواز حذف بعض الخبر بشرطه
اذ ترك الاسناد والرفع بحذف بعض الخبر كما ان فعلهما كل زيادة على ما مر ولا يخفى ان جواز
الحذف يستلزم قبول ذكر المحذوف متى ذكر اه (وأقول) هو غريب بعيد وفيه نظر والظاهر
ان الشارح أشار الى خلاف في مسألة الاقوال السابقة عند تعدد المجلس وان اقتضى كلام
المصنف عدم الخلاف وصرح به الهندي كما تقدم في عبارته فقد رأيت بهامش نسختي من
نهايته بازاء قوله السابق في حالة علم تعدد المجلس لا خلاف في ان الزيادة مقبولة مانصه سبقه الى
ذلك ابن الحاجب وشيخه الايباري واپس بجيده وأما ما ذكره في حالة عدم العلم من جريان
الخلاف فهو الصواب خلافا لما زعمه الايباري اه ثم رأيت شيخ الاسلام قال في قول الشارح
على الرابع مانصه أي وان اقتضى كلام المصنف فيما مر انه لا خلاف فيه كما مر اه وهو عين
ما قلناه (قوله فان كانوا اضبط أو صرحوا بنفي الاسناد أو الرفع الخ) فيه حيث عبر بضمير الجمع
إشارة الى ان المراد بالسالك في قول المصنف فان كان السالك اضبط أو صرح بنفي الزيادة
الخ ما يشمل الجمع ولا يختص بالواحد كما يتوهم من العبارة نعم ان كان الجمع لا يغفل مثلهم لم يقبل
الزيادة على المختار السابق كالقول الرابع كما تبين فيما سبق (قوله أي يحصل التعلق ببعض
الآخر) قال شيخنا الشهاب فسر بتعلق يحصل وجعل الفاعل ضمير التعلق وهو تفسير مراد
وحل معنى اه (وأقول) لا مانع من كونه بيان اعراب أيضا اذ كثيرا ما يستعمل الفعل بمعنى
فعل آخر مسندا الى ضمير مصدره كما استعمل يتعلق هنا بمعنى يحصل مسندا الى ضمير التعلق
وعلى هذا فهو معنى للفاعل ويحتمل انه مبنى للمفعول مسندا الى الجار والمجرور وحاصل معناه
معنى يحصل التعلق به وعلى هذا فتفسير الشارح تفسير مراد وحل معنى (قوله كأن يكون غاية
أو مستثنى) قال شيخنا العلامة لا يصح أن يكون مثلا للتعلق لانه سبب له ولا للبعض الذي حصل
التعلق به لانه هو نفس الغاية أو المستثنى لا كونه ذلك فالأظهر ان يقول كالتغاية أو المستثنى
(وأقول) يصح ان يكون مثلا للبعض المذكور على المسامحة كما هو مشهور وشائع في امثال
ذلك أو على حذف المضاف كذلك أي كذا ان يكون وان يكون مثلا لسبب التعلق الذي يجبر
اليه المعنى والتقدير الا ان يتعلق به لسبب من الاسباب كان يكون الخ فتدبره بلطف فانه حسن
دقيق ومثل هذا التركيب وهذا الصنيع كثير في استعمالهم كما هو جلي لمن له تأمل في

استمعوا لاتهم وهو محمول على نحو ما قلناه (قوله وإذا حل الصلابة قبل أو التابى الخ) أقول
ظاهر جريان هذا القيل في جميع الأقسام الآتية ولا مانع إلا أن من المعلوم عدم تأني جريانه
في قوله الآتي وقيل إن صار إليه الخ كما لم يتأمل دليله ويؤيد ذلك قول الشارح الآتي أي
حل الصلابة مرويه ولم يقل قبل أو التابى وقوله على أحد محمله المتناقضين في ذكر المحلين دليل
على أنه مشترك ولم يصرح بذلك لعدم الحاجة إليه وقوله فيما بعد فكأنه ترك أي في غير هذه
الحالة والافهون نفسه مشترك (قوله فالظاهر حمله عليه) قال شيخنا الشهاب أي في نفس الأمر
وبجوز أن يكون المراد فالظاهر اعتماد حمله عليه اه (وأقول) المتبادر من عبارة المصنف
أن العمل بالظاهر حجة ذواجب (قوله لأن الظاهر أنه انما حمله عليه لقريضة) قال شيخنا
العلامة قد يراد بما سيجي من أنها قريضة في ظنه وليس غيره اتباعه فيه ويمكن الفرق بأن ترك
الحل فيما له ظاهر أي كما فيما سيجي يؤدي إلى أعمال المروي في ذلك الظاهر وفيما ليس له ظاهر
أي كما هنا يؤدي إلى تعطيل المروي اه (وأقول) قد يراد عليه أنه إن أراد بترك الحل فيما ليس
له ظاهر ترك الحل مطلقا فهذا غير لازم من ترك الحل على ما حل عليه الراوي أو ترك الحل على
ما حل عليه الراوي فهذا لا يؤدي إلى التعطيل لا مكان الحل على غير محل الراوي ويمكن الفرق
أيضا بأن ظهور القريضة في الواقع للراوي فيما له محامل أقرب من ظهوره له فيما له ظاهر
لوجوب البيان عليه صلى الله عليه وسلم في الأول لافقاره إلى البيان بأدب لاف الثاني
فليتأمل (قوله أي لا محتمل أن يكون حمله موافقة رأيه لا لقريضة) فيه أمران الأول
قال شيخنا العلامة هذا الاحتمال لا يقيم له الأول بل يثبت أيضا ويثبت ظهور الاحتمال الأول
عليه والشيخ يتنى ظهوره ويجعله مساويا واذ تبين هذا لك علمت أن الشيخ لم يتوقف في ظهور
الحل عليه بل يثبته كما هو ظاهر لفظه المحكي اه ويوافق هذا قول شيخنا الشهاب قوله
أي لا محتمل الخ أي كما يحتمل هذا يحتمل أن يكون لقريضة على السواء فكأن المحل لقريضة
هو الظاهر محل منع عنده اه (وأقول) إن أرادهم هذا الكلام الاعتراض فهو مبني على أن
مراد المصنف بقوله وتوقف أبو اسحق الشيرازي أنه توقف في ظهوره فيه وهذا ممنوع لا دليل
في كلام المصنف عليه ولا ضرورة تلجئ إليه وانما مراده أنه توقف في حمله عليه بل هذا هو
المتبادر من عبارة المصنف لأن المتبادر من المقابلة بالتوقف ما رجحه كون التوقف فيما
رجحه والذي رجحه هو الحل لا كون الظاهر المحل فتدبره فانه في غاية الوضوح الثاني أن هذا
الكلام الذي ذكره الشارح لا يخفى لو من أشكال لأن حل الصلابة المروي على أحد محمله بلا
قريضة بل مجرد موافقة رأيه في غاية البعد بل الظاهر أنه لا يمكن مسدوره عنه بل حمله موافقة رأيه
لا منشأ له لا دليل رأيه الذي قام عنده تقديمه على حل هذا المروي على غير هذا المحل الذي حل
عليه اللهم إلا أن يراد بل لقريضة شاهد هامن الشارع عليه الصلاة والسلام وإن كان بقريضة
استخرجها باجتهاده ومنها دليل رأيه الذي اقتضى اجتهاده تقديمه على المحل الآخر لهذا
المروي فليتأمل واعلم أن المصنف ذكر الحل على أحد المحلين والحل على غير الظاهر ولم يتعرض
لما إذا كان المروي نصا بخالفه والذي يظهر أنه عند المصنف كحل الظاهر على غير ظاهره بل
أولى فلا يعمل بخالفه ويؤيد ذلك أمور منها وجود المعنى الذي ذكره في الحل على غير الظاهر

(وإذا حل الصلابة قبل أو التابى مرويه على أحد محمله المتناقضين) كالقريضة
بحمله على الطهر أو الخوض
(فالظاهر حمله عليه) لأن
الظاهر أنه انما حمله عليه
لقريضة (وتوقف) الشيخ (أبو
اسحق الشيرازي) حيث
قال فقد قيل يقبل وعندى
فيه نظري لا محتمل أن يكون
حمله موافقة رأيه لا لقريضة
وانما لم يسأله التابى الصلابة
على الرجح لأن ظهور
القريضة للصحابي أقرب

(وان لم يتناها) أي المحلان

(فكالمشتركة في حمله على معنيته) الذي هو الرابع ظهوراً أو احتياطاً كما تقدم فيحمل المروي على محمله كذلك ولا يقصر على محمل الراوي الأعلى القول بأن مذهبه يخص وعلى المنع من حمل المشتركة على معنيته يكون المحكم كما لو تنافى المحلان كما قال صاحب البديع المعروف حمله على محمل الراوي ولا يبعد أن يقال لا يكون تأويله حجة على غيره اهـ (فإن حمله) أي حمل الصحابي مرويه (على غير ظاهره) كان يحمله اللفظ على المعنى المجازي دون الحقيقي أو الأمر على الذنب دون الوجوب (فالأكثر على على الظهور) أي على اعتبار ظاهر المروي وفيه قال الشافعي رضي الله عنه كيف أتت الحديث بقول من لو عاصرت له حجته (وقيل) يحمله (على تأويله مطلقاً) لأنه لا يفعل ذلك إلا لدليل قلنا في ظنه وليس لغيره اتباعه فيه (وقيل) يحمله على تأويله (أن صار إليه لعلمه بقصد النبي صلى الله عليه وسلم إليه) من قرينة شاهدها قلنا علمه ذلك أي ظنه ليس لغيره اتباعه فيه لأن المجتهد لا يقلد مجتهداً

هنا وهو أنه لدليل في ظنه وليس لغيره اتباعه فيه ومنها أن مخالفة النص لا تزيد على ما لو قال هذا ناسخ لكذا وقد سبق أن ذلك لا يثبت به النسخ ومنها قول الهندي في أثناء كلام ذكره في مسئلة الحمل على خلاف الظاهر توجيهاً لكون الحمل بالاجتهاد لكن وبما ظن ضعف روايته بما ليس بضعف أو ظن نسخته بما لا ينسخ به الخ ثم رأيت الأمدى صرح بالعمل بالنص حيث قال وأما أن كان الخبر نصاً في دلالة غير محتمل للتأويل والمخالفة فلا وجه لمخالفة الراوي له سوى احتمال اطلاعه على ناسخ ولعله يكون ناسخاً في نظره ولا يكون ناسخاً عند غيره من المجتهدين وما ظهر في نظره لا يكون حجة على غيره وإذا كان ذلك محتملاً فلا يترك النص الذي لا احتمال فيه لأمير محتمل اهـ وابن الحاجب قال فلو كان نصاً تعين نسخته عنه وفي العمل نظر اهـ وعبر الأصفهاني في شرحه عن النظر بقوله وفي جواز العمل بهذا النص نظر لأن النص أقوى من الظاهر والظاهر لا يكون متروكاً عند الأكثر إذا ترك الراوي العمل به فالتص أولى أن لا يترك فإن قيل لانسلم أن النص أولى أن لا يترك وذلك لأن النص دلالة قطعية لا يحتمل غير معناه فلا يكون ترك الراوي إياه للاجتهاد بل لنص واجب بخلاف الظاهر فإنه لما احتل غير معناه جاز أن يكون تركه لأجل اجتهاد أجيب بأن العمل بالنص أولى لأن مقتضى العمل به متحقق بخلاف عمل الراوي فإنه يجوز أن تكون مخالفة النص آخر ظنه الراوي ناسخاً وليس كذلك في نفس الأمر اهـ (قوله وان لم يتناها) أي كما المشتركة الخ قال الزركشي وينبغي تقييد كلام المصنف في الحمل عليهم بما إذا لم يحجموا على أن المراد أحدهما وجوزوا كلاهما ثم قال والخلاف كما قاله الهندي فيما إذا قال ذلك لا بطريق التفسير للفظ والافتقار إليه أولى بخلاف اهـ (وأقول) أن كان المراد تفسير لفظ له معنى واحد لغة أو شرعاً جهلناه فالأمر قريب مع أنه يمكن استعماله من اللغة أو الشرع فلا يتوقف الحال على تفسير الراوي وإن كان المراد تفسير لفظ يحتمل معاني لغة أو شرعاً بحيث يختلف الحكم باعتبارها فهذه المحال في فهمه فلا معنى للتقييد فليتنامل (قوله أو الأمر على الذنب) قال شيخنا العلامة هو من عطف الخاص على العام اهـ (وأقول) يمنع منه أن عطف الخاص على العام لا يجوز أن يكون بأو كما نصوا عليه فيجب أن يكون من عطف المبين بأن يقيد اللفظ في قوله كأن يحمله اللفظ بغير الأمر بالنسبة للحمله على نحو الذنب (قوله أن صار إليه لعلمه بقصد النبي صلى الله عليه وسلم إليه) أي وطريق العلم بأنه صار إليه لذلك إخباره مثلاً كما قاله شيخنا الشهاب أي كأن يقول علمت أن النبي قصد ذلك بقرائن ووجه عدم اعتباره ذلك على الأول أن ذلك بحسب ظنه نعم أن قال أخيراً النبي صلى الله عليه وسلم أنه أراد ذلك فلا كلام في قبوله وهو ليس من باب العمل بحمل الراوي كما هو ظاهر (قوله وأثر في زمن إفاقته) اعترضه شيخ الإسلام بأن عدم القبول في الزمن الذي أثر فيه الجنون خلل في عقله لا لجنونه قال فلا حاجة إلى هذا القيد بل قد يضر اهـ (وأقول) لما كان الخلل في زمن الإفاقة ناشئاً من الجنون كان حكم الجنون منسحباً عليه فصح ذلك كذا القيد وما يترتب عليه وناسب ذلك لدفع التوهم وأما قوله بل قد يضر فإن كان إشارة إلى أنه يوهم قبول الجنون إذا قطع جنونه ولم يؤثر في زمن إفاقته وأنه لا تقبل روايته في زمن إفاقته حيث أنه موعود بل تقبل روايته حيث أنه صرح به الزركشي نقلاً عن ابن السمعاني وهو ظاهر

ظاهر وان كان اشارة الى شئ آخر فلا يصور لتكلم عليه (قوله لانه لعلمه بعدم تكليفه قد لا يحتز عن الكذب) قد يقال هذا الدليل غير شامل اذ قد لا يعلم عدم تكليفه أو يظن تكليفه اللهم الا ان يراد علمه بذلك بالقوة فالمعنى لانه يمكن ان يعلم فقد لا يحتز (قوله فبلغ فادى) قال شيخنا العلامة الفاء في الصبي والكافر والفاسق في الترتيب مطلقا لا بقيد التعقيب اذ لا فرق في ذلك بين التعقيب والمهلة يرشدك اليه قول المنهاج فان تحمل ثم بلغ وأدى قبل اه (وأقول) يجوز ان تكون الفاء فيما ذكر الترتيب بقيد التعقيب على ما هو أصلها ويفهم منه القبول عند التراخي بالاولى لانه اذا قبل مع عدم مضي زمن بعد البلوغ يمكن فيه تجديد التحمل فلان يقبل مع مضي الزمن المذكور بالاولى لاحتمال تجديد التحمل بعد البلوغ واذا قبل مع عدم مضي زمن طويل بين التحمل والبلوغ فبعد مضي بالاولى لانه يتكرر استحضاره لمسموعه فيثبت ويرسمه من سماعه شئ اقرب الزمن فيتم ذلك في ذلك الزمن أو يسمعه مرة أو مرات أخرى ولعل هذا وجه اشارة المصنف الفاء على ثم لانه مع ثم لا يفهم القبول مع التعقيب بالاولى ولا بالمساواة لاحتمال ان يكون القبول لاجل مضي المدة المذكورة فالمصنف لما رأى ان التعبير بالواو يوهم القبول مع تقدم الاداء على البلوغ وبثم يوهم عدم القبول عندهم مضي تلك المدة وان التعبير بنحو وان أدى بعد بلوغه يفوت مطلوبه من الاختصار واختار التعبير بالفاء المفيد للقبول بشرط تقدم البلوغ سواء تراخي عنه الاداء أولا وقد بان بذلك ان عبارته خير من عبارة المنهاج وان عبارة المنهاج لا ترشد الى ان المراد الترتيب مطلقا بل يوهم خلافه الا ان يتكلفه ان المراد ان عبارة المنهاج اذا انضمت الى عبارة المصنف ارشدت الى ذلك نعم قد يعارض ما قلناه من ترجيح عبارة المصنف بان التراخي مظنة الاشتباه والتسيمان اطول العهد بخلاف التعقيب اقرب العهد حينئذ فلا يلزم من القبول عند التعقيب القبول عند التراخي فلي تأمل (تنبيه) قد تقر في التروع انه لو شهد كافر معان حال كثره أو صبي حال صباه أو عبد حال رقه ثم أعادوها حال كماله لم يسم بالاسلام في الاول والبلوغ في الثاني والعق في الثالث قبلت بخلاف ما لو شهد كافر مسر أو فاسق ثم أعادها حال الاسلام في الاول والتوبة في الثاني فلا تقبل للثمة ولا خفاء ان الرواية كالشهادة في القسم الاول بل أولى لان الشهادة أضيق وأما في القسم الثاني فيحتمل انها مثلها ويحتمل القبول فيها ويفرق بضيق باب الشهادة واتساع باب الرواية ولهذا لا تقبل شهادة جرت نفعها للشاهد وتقبل رواية جرت نفعها للراوى بأن يروى ما يجبر اليه نفعها كأن يروى العبد خبرا يتضمن عتقه كما صرح حوايه في علوم الحديث ولم أر من تعرض لذلك (تنبيه) فان اذا تاب الفاسق فهل يشترط في قبول روايته الاستبراء كما في قبول شهادته أو يفرق بضيق باب الرواية ٣ فيه نظروا أرفيه شيا (قوله لا يكفر ببدعته) قال شيخنا العلامة هذا القديم مستغنى عنه بقوله أولا وكافر اه (وأقول) اعلم ان بين قوله أولا وكافر وقوله ثانيا مبتدع من قوله ويقبل مبتدع عموم ما وخصوصا من وجه اذا الاول يشمل المبتدع الذي يكفر ببدعته وغيره من الكفار والثاني يشمل المبتدع المذكور وغيره من المبتدعين المسلمين فيجتمعان في مبتدع يكفر ببدعته وينفرد الكافر فيمن كفر لا بدعته والمبتدع فيمن لم يكفر ببدعته فالاول عام في المبتدع وغيره خاص بالكافر والثاني عام في المسلم وغيره خاص بالمبتدع

٣ قوله بضيق باب الرواية كذا بخطه ولعله الشهادة

لا بدعاءه المفسوقه (وثالثها) أى ٢٤٠ الاقرار (قال) الامام (مالك) يقبل (الاالداعية) أى الذى يدعوا الناس الى

بدعته لانه لا يؤمن فيه ان يضع الحديث على وفقها أما من يجوز الكذب فلا يقبل كقريبيدعته أم لا وكذا من يحرمه وكقريبيدعته كالجسم عند الاكثر لعظم بدعته والامام الرازي واتباعه على قبوله لا من الكذب فيه (و) يقبل (من) ليس فقيها خلافا للحنفية فيما يباح بخطه

بخالف القياس) لما تقدم مع جوابه (و) يقبل (التساهل في غير الحديث) بأن يحترز في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم لأن من الخلل فيه بخلاف التساهل فيه فيرد (مطابقا) أى في الحديث أو غيره لأن التساهل في غير الحديث يجبر الى التساهل فيه (و) يقبل (المكثر) من الرواية (وان ندرت مخالطته للمحدثين) أى والحال كذلك لكن (اذا أمكن) تحصيل ذلك القدر الكثير الذى رواه من الحديث (في ذلك الزمان) الذى خالط فيه المحدثين فان لم يمكن فلا يقبل فى شئ مما رواه لظهور كذبه فى بعض لا يعلم عينه (وشرط الراوى) العدالة (وهى ملكة) أى

واذا خص عموم كل من - ما بخصوص الآخر تعارضا فى المبتدع الذى يكفر بدعته فان الاول يقتضى عموم قبوله والثانى يقتضى قبوله فى المهم بيان حاله وان التعويل على عموم الاول دون الثانى وأيضاً فالقيمة بذلك يدفع توهم قبوله وان كفر بدعته كما ذهب اليه الامام فيكون قوله وكافر مخصوصاً بغير هذا وللتوطئة لذكر خلاف الامام الا فى فتأمل ذلك فانه حسن بالغ وحيفته لا اعتراض مع ذلك بأن هذا القيد مستغنى عنه لا من شأنه الا الذهول عما أبدناه ثم رأيت شيخنا الشهاب ذكر هذا الاعتراض ثم قال ويجب ان ذاك المحمول على غير هذا لمكان الخلاف فيه كما سيأتى قريباً ان الامام الرازي واتباعه على قبول الجسم وان كفر بدعته اه فليستأمل (قوله لا بدعاءه المفسوقه) قال شيخنا الشهاب ظاهره ان فسقه محل وفاق وفيه نظراً لذكره بالتأويل اه (وأقول) نظره فى غاية القوة وفى كلام الفقهاء ما يريد به بل يصرح به (قوله وثالثها) قال مالك الاالداعية قال السيوطى وهذا القول هو الاصح عند أهل الحديث منهم - ابن الصلاح والنووى (قوله أى والحال كذلك) قال شيخنا الشهاب انما أعربه حالاً ولم يجعله معطوفاً على شرط مقدر أى ان كثرت مخالطته وان ندرت المخالطة لم يلزم من ان اذا أمكن الخ طرف حينئذ للمعطوف والمعطوف عليه معا وهو فاسد اذ هو خاص بحالة النادرة اه (وأقول) هو حسن لكن يخدشه انه مع الحمل على العطف يمكن تخصيص الشرط بالمعطوف فان قلت لكنهم يوهم الرجوع للمعطوف عليه قلت الايها حاصل بكل حال فانه لا قرينة على الحالية الا نامل المعنى وهذه القرينة تصلح للتخصيص على تقدير العطف أيضاً نعم قد يجب ان فى تخصيصه بالمعطوف ضمه مع ما هو الظاهر المتبادر من تعلق اذا يقبل وأما تعلقها به ندرت أو المخالطة ففيه من ضعف المعنى ما لا يخفى فليستأمل (قوله وشرط الراوى) قال شيخنا الشهاب أى لغير المتواتر لما مر من عدم اشتراط الاسلام فى رواية ولا بد ان يستثنى المبتدع أيضاً لما مر من قبول روايته الا ان يقال انه ليس فاسقاً وان صرح الشارح بخلافه كما مر اه (وأقول) قوله الا أن يقال قوى جداً كما أشيرنا اليه فيما تقدم والكلام حيث لم يفد الخبر العلم بالقرائن كما علم مما تقدم لا يقال التعويل - حينئذ انما هو على القرائن لانا نقول بل وعليه أيضاً كما علم مما ذكرناه ثم عن العبد (قوله ملكة) أقول ظاهر كلام الفقهاء عدم اعتبار الملكة وانه يكفى فى تحقق العدالة بالنسبة للشهادة وغيرها مجرد اجتناب الامور المذكورة (قوله عن اقتراف الكبائر) قال شيخنا العلامة لا خفاء ان الكبائر ترمع البدنية والقلبية التى منها الابتداء باقسامه وهو يناقض ما مر من قبول المبتدع اذا حرم الكذب وسبأنى لهذا ما فيه شفاء ثم الظاهر بقرينة اضافة الاقتراف وتعدد الامثلة الا تية ان المراد بها الكبائر الفعلية دون التركية التى هى ترك القروض ولا خفاء فى ان العدالة لا تحقق معها فتحمل الكبائر على ما بعها أيضاً فدعا لذلك اه (وأقول) أما قوله وهو يناقض ما مر فقد بين جوابه الواضح بقوله وسبأنى لهذا ما فيه شفاء وأراد بذلك ما ذكره فى قول الشارح فى شرح قول المصنف ويقبل من أقدم جاهل لا على مفسق مظنون أو موطوع سواء اعتقد الاباحة أم لم يعتد بشيأ من قوله ومن هنا يعلم ان قوله فى العدالة ملكة تمنع عن اقتراف الكبائر معناه ما هو كبيرة عند المقترف فيدخل المبتدع فى العدل فى باب الرواية فيصح اطلاق قول المصنف شرط الراوى العدالة وأن قوله هنا مفسق

معناه مع العلم أو الظن بحرمته انتهى وأما قوله ثم الظاهر الخ ففيه نظر لانه لا تكلف الا بفعل
وان المكلف به في النهي الكف كما تقدم فالجائز التركية من قبيل الفعلية أيضا فالكبرى في
ترك الصلاة مثلا هي كف النفس عن فعلها اولاد لالة في اضافة الاقرار حينئذ كما هو معلوم (فان
قلت) قد تكون الجائز اعتقادات وليست أفعالا (قلت) اما أولا فهي معدودة من الافعال
ولذا يعبر عنها بالافعال الخفية كاعتقاد وظن على ما بين في محله وأما ثانيا فالاعتراف يتعلق بغير
الافعال أيضا ولو بان يتعلق بمقتضاته (قوله وصغائر الخمسة) أي الصغائر الدالة على خمسة فاعلمها
(قوله كسرقة لقمة) القليل به مبنى على اشتراط النصاب في كون السرقة كبيرة كما سيأتي بما
فيه (قوله والرذائل المباحة) أقول يمكن أن يستغنى عن اعتبار اجتناب ذلك في العدالة وانما هو
من قبيل اعتبار المروءة زيادة على العدالة في القبول كما هو ظاهر ما في الفروع (قوله أي الجائز) أقول
فيه أمران الأول انه لما كان المتبادر من الاباحة التخيير وليس مراد لانه لا يجامع القليل
بالبول في الطريق الذي هو مكروه فسررها الشارح بالجواز لان المتبادر منه عدم الامتناع بل
يكفي صدقه بعدم الامتناع وان أطلق أيضا بمعنى التخيير ولا يخفى على المتأمل ان هذا التفسير
للتبعية ودفع توهم ان الاباحة بمعنى التخيير فينا في تمثيل المصنف والاقالة تمثيل قرينة واضحة على
ارادة هذا التفسير والحاصل ان الاباحة لفظة مشتركة يحتاج لقرينة وهي القليل بالبول
والمصنف استعمل المشترك مع قرينته الواضحة على المراد منه وهي ذلك التمثيل والشارح فسر
المشترك بما يصدق بالمراد به بل بما يتبادر منه ان المراد به على وفق القرينة فلا يخفاه في الكلام
ولا ايس بوجه وبهذا يعلم انه لا غبار على المصنف ولا على الشارح ويعلم سقوط ما أطال به ههنا
شيخنا العلامة وقوله فتفسير الشارح المباح بالجائز لا يدفع لاسيما انتهى ووجه سقوط هذا ان
المتبادر من تفسير الشارح هو المراد خصوصا مع ملاحظة التمثيل وانه لا حاجة الى جواب
شيخنا الشهاب بقوله ويمكن الجواب بان المباح ظاهر في مستوى الطرفين انتهى ولم يظهر معنى
هذا الجواب فتأمل ولا تكن من الغافلين والامر الثاني ان تفسير المباحة به هذا التفسير
يشمل التخيير بين طرفيه باستواء ان تحقق مثل ذلك (قوله فلا يشترط المنع عن اقرار كل فرد
منها) قال شيخنا العلامة صادق بان الملكية المذكورة يمكن معها اقرار كل فرد منها واقرار
بعض منها دون بعض فتنتفى العدالة باقرار كل فرد منها على الثاني دون الاول ولا تنفى
باقرار فرد منها على كل منها ما فقول الشارح فباقرار الفرد منها لا تنفى العدالة اقتصار
على المحقق وطرح للمشكوك انتهى (وأقول) الذي تلخص عند الشافعية ان الاتيان بجميع
افرادها لا يسقط العدالة اذا غلبت الطاعات بخلاف ما اذا لم تغلب فيجوز أن يكون قول
الشارح فباقرار الفرد منها لا تنفى العدالة احترازا عن اقرار الجميع مثلا فان فيه
تفصيلا بين ان تغلب معه الطاعات فلا تسقط والاقتساع كما يجوز أن يكون ذلك لمقابلة
ما ذكره في السكائر والصغائر الخمسة ولانه أقل ما يكفي في الفرق بين ذلك والصغائر الغير الخمسة
وأما قوله اقتصار على المحقق الخ فيرد عليه انه لا شك عند الشارح بعد كون المتلخص في مذهبه
ومذهب المصنف ما ذكر فليستأمل (قوله وهو النفس أي اتباعه) قال شيخنا الشهاب ليس
أي قوله أي اتباعه تفسير النفس بل اشارة الى ان الكلام حينئذ يحتاج الى مضاف

وصغائر الخمسة كسرقة
لقمة) وتطفيف ثمرة
(والرذائل المباحة) أي
الجائز (كالبول في الطريق)
الذي هو مكروه والاء كل
في السوق لغير سوق والمعنى
عن اقرار كل فرد من
افراد ما ذكر فباقرار الفرد
من ذلك تنفى العدالة اما
صغائر غير الخمسة ككذبة
لا يتعلق بها ضرر ونظرة الى
أجنبية فلا يشترط المنع
عن اقرار كل فرد منها
فباقرار الفرد منها لا تنفى
العدالة وفي نسخة قبل
الرذائل وهو النفس أي
اتباعه وهو مأخوذ من والد
المصنف فقال لا بد منه فان
المتقى لا يكابر وصغائر
الخمس مع الرذائل المباحة
قد يتبع هو او عند وجوده
اشي منها في تركه ولا عدالة
لن هو به هذه الصفة وهذا
صحيح في نفسه غير محتاج
اليه مع ما ذكره المصنف

مقدّر ليصح العطف على الاقتراف وأنت خير بنا إذا جعلنا الهوى بمعنى المهوى صح عطفه
على البكائر من غير احتياج إلى المضاف المذكور بل لا يصح ذلك حقيقة انتهى وذ كر نحوه
شيخنا العلامة (وأقول) فيه إشارة إلى أن الشارح إنما قدّر المضاف لصحة العطف وأنه لا حاجة
إليه لصحته بدونه يجعل الهوى بمعنى المهوى ولا يخفى على المتأمل أن الشارح إنما جعل الهوى
على المعنى المصدري المقتضى لتوقف صحة العطف على تقدير المضاف للعمل بمقتضى القرينة
الظاهرة في إرادة ذلك لا لتفاهط طريق آخر يصحح العطف وذلك لأن هذه النسخة مأخوذة من
والد المصنف كما قاله الشارح والهوى في كلامه بمعنى المصدر كما هو صريح قوله قد يتبع هواه
عند وجوده لشيء منها وسر كونه في كلامه بذلك المعنى أنه لم يصرح باعتبار الملكية ومقصوده
بيان اشتراط كونه بحيث يتبع من الاقتراف لوجود ما يمنع منه لاعتبار ذلك في العدالة وعدم
استلزام مجرد الاتقاء له ولو جعله بمعنى المهوى وعطفه على غيره مما ذكر في كلامه لم يقدر هذا المعنى
فإن مجرد اتقاء المهوى لا يدل على كونه بحيث يتبع منه لما منع يمنع منه فتدبره (قوله لأن من
عنده ملكة تمنعه عن اقتراف ما ذكر يقتضي عنه اتباع الهوى لشيء منه الخ) قال شيخنا العلامة
يرد عليه أنه يقال مثله في جانب المتقي بأن يقال لأن من عنده اتقاء لما ذكر يقتضي عنه اتباع
الهوى لشيء منه والالوقع في المهوى فلا يكون عنده اتقاء له وتحقيقه أنه كما يصح الاتصاف
بالاتقاء عند عدم الهوى وزواله عند اتباعه كذلك يصح الاتصاف بالمنع عند عدم الهوى وزواله
عند اتباعه فكالم يكف في العدالة وجود الاتقاء المترقب زواله كذلك لا يكفي وجود المنع المتوقع
زواله وإذا تبين لك ما ذكرناه ظهر لك ما في دليل الشارح من الفساد لأن الملازمة في قوله لأن من
عنده ملكة الخ ممنوعة قوله في دليلها والالوقع في المهوى قلنا صحيح قوله فلا يكون عنده ملكة
تمنعه عنه قلنا إن أريد لا يكون عنده وقت الوقوع صح الزوم ومنعنا بطلان اللازم وذلك
لا يفيد في الاتباع وإن أريد لا يكون عنده قبل وقت الوقوع منعنا الزوم بين الوقوع وعدم
الكون انتهى (وأقول) لا يخفى على ذي تأمل صحيح راغب في اتباع الحق الصريح أنه يعتبر في
العدالة عند كل من المصنف والدة أمر أن أحدهما اتقاء اقتراف ما ذكر والثاني كون ذلك
الاتقاء لحامل عليه ومانع منه قائم بذات العدل وهذا الأمر الثاني أفاده قول المصنف ملكة
تمنع وقول والده قد يتبع هواه عند وجوده لشيء منها الخ فإنه يفيد أنه لا بد في العدالة من كونه
بحيث لا يتبع هواه عند وجوده ولا يكون كذلك إلا إذا قام به ما يحمل على الترك ويمنع من
الفعل فلا يكفي الأمر الأول عند واحد منهما والافلا حاجة إلى اعتبار المصنف الملكية ولا إلى
اعتبار والده كونه بحيث لا يتبع هواه بل كان يكفي ما اعتبر مجرد ترك الأمور الثلاثة وإن
انتهت الملكية والكون المذكوران وهذا في غاية الظهور لا يحتمل إنكار منه ولا توقف
متوقف فالشارح رحمه الله بين بقوله وهذا صحيح في نفسه الخ أن هذا المزيد في هذه النسخة
المأخوذة من والد المصنف محتاج إليه في عبارة والد المصنف دون عبارة المصنف أما الاحتياج
إليه في عبارة والد المصنف فلا أنه اعتبر في العدالة الاتقاء وهو عبارة عن الاتيان بالأمور
واجتناب المنهيات ومجرد هذا لا يكفي في العدالة عنده لأنه وإن استلزم ترك اتباع الهوى
لسكنه لا يستلزم كون ذلك الترك لحامل عليه مانع من الوقوع في المهوى قائم بذات العدل لأن

لأن من عنده ملكة تمنعه
عن اقتراف ما ذكر يقتضي عنه
اتباع الهوى لشيء منه

والا لوقع في المهوى فلا
يكون عنده ملكة تمنع عنه

محذور الانتفاء ما لم يصير ملكة لا يتحقق معه الحامل على ما ذكره المانع منه كما هو ظاهر فلا يمنع
الانتفاء من أمر آخر وهو كونه بحيث يمنع من ذلك الاتباع بان يقوم به ما يمنع منه ولفرق كبير
لا يتحقق على عاقل بين محذور ترك الاتباع وبين كونه بحيث لا يتبع لان الاول يتحقق مع عدم
الحامل على ترك الاتباع المانع من الاتباع بخلاف الثاني لا يتحقق الا مع الحامل على ترك
الاتباع المانع من الاتباع فلذلك اعتبر السبكي هذه الزيادة وقال لان المتقي قد يتبع هو او عند
وجوده شيء منها فيتركه أي قد يكون بحيث يتبع هو او عند وجوده شيء منها فيتركه
فليس المراد انه يتبع بالفعل لانه ينافي فرض انه متقي أي مجتنب بالفعل فتدبر ولا تغفل ولا
عدالة لمن هو بهذه الصفة أي وانما العدالة لمن يكون بحيث يمنع من ذلك الاتباع ولا يكون
كذلك الا اذا قام به ما يحمل على ترك ذلك الاتباع وينع من ذلك الاتباع فهذا نصريح
منه بعدم كفاية محذور ترك الاتباع وبانه لا بد معه من أمر حائل عليه مانع من الاتباع وأما
عدم الاحتياج اليه في عبارة المصنف فلا لانه اعتبر الملكة المانعة وذلك يستلزم انه قام بالذات
وصف يمنع من الاتباع ويحمل على تركه ومع ذلك لا يحتاج الى تلك الزيادة التي قصد بها الإشارة
الى اعتبار كون ترك الاتباع لحامل عليه مانع من الاتباع قائم بالذات فقول الشارح لان من
عنده ملكة تمنع عن اقتراح ما ذكره ينتفي عنه اتباع المهوى شيء منه أي ينتفي عنه كونه
بحيث يتبع المهوى أو ينتفي عنه اتباع المهوى لمنع تلك الملكة منه وجعلها على تركه وقوله والا
لوقع في المهوى أي وان لم ينتف عنه كونه بحيث يتبع أو ذلك الاتباع بان اتبع وقع في المهوى
أي كان بحيث يقع أو وقع فيه وقوله فلا يكون عنده ملكة تمنع عنه أي يلزم من كونه بحيث يقع
أو من وقوعه في المهوى انتفاء قيام ملكة المنع به لانتفاء لازمها من المنع من الاتباع لان ملكة
المنع تقضي المنع من الاتباع وتستلزمه اذا لمعنى لكونها ملكة المنع الا ذلك وانتفاؤها
كذلك باطل لان الفرض انهما موجودا وانتفاء الموجود محال فالوقوع في المهوى باطل
أيضا لان ملزوم الباطل باطل لا يقال انتفاء ملكة المنع انما يكون باطلا اذا أريد انتفاؤها حال
وجودها لا مطلقا لان زوالها يمكن وان عسرها اذا زالت بعد وجودها أمكن الوقوع في المهوى
من غير لزوم انتفاء الموجود لان الوقوع في المهوى حينئذ وان استلزم انتفاءها لئلا يكون المحذور
فيه لان انتفاءها في نفسه لا محذور فيه وانما المحذور في انتفاءها حال وجودها وهي غير
موجودة على هذا التقدير لانا نقول هذا كله مسلم ولا ينافي مقصود الشارح وذلك لان
مقصوده بيان ان اعتبار المصنف في العدالة ملكة المنع مغن عما زاده والده الذي حاصله اعتبار
كونه بحيث لا يتبع المهوى لا تصافه بما يمنع من ذلك الاتباع وذلك لان تحقق تلك الملكة
يستلزم المنع من الاتباع فاعتبارها في العدالة اعتبار بالمنع من الاتباع اذ لو وجد الاتباع
أو كان بحيث يوجد لعدم ما يمنع من لزوم انتفاؤها لانتفاء المنع من الاتباع حينئذ الذي هو
مقتضاها ولازمها وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم والفرض انهما موجودا لتوقف
العدالة عليها فلا يمكن اعتبار تلك الملكة في العدالة مع عدم اعتبار المنع ومعلوم ان هذا
لا ينافيه انه يمكن زوال تلك الملكة فيزول ذلك المنع ويتحقق ذلك الاتباع أو يكون بحيث
يتحقق لانه حينئذ قد زالت العدالة والزوال ما يتوقف عليه وكلامنا ليس الا في ان العدالة

لا توجد الا اذا وجدت الملكية ولا يمكن وجودها مع انتفاء ذلك المنع ومع وجود ذلك الاتباع
أو كونه بحيث يقع لان ذلك يتألف وجودها بخلاف ما اعتبره والد المصنف من الانتفاء فانه وان
استلزم انتفاء الاتباع لئلا يستلزم المنع من الاتباع فليس في اعتباره اعتبارا بالمنع من
الاتباع وكون انتفائه لما منع منه قائم بالعدل واذا تأملت ذلك حق التأمل علمت ان جميع
ما منع به شيخنا في غاية السقوط والفساد وانه لا منشأ له الا لعدم وقوفه على المراد فقوله في بيان
الابراد بان يقال الى قوله فلا يكون عنده انتفاء لقلنا هذا مما لا ينبغي شيئا في مقصودك لان حاصله
كما هو ظاهر ان الانتفاء يستلزم انتفاء اتباع الهوى ومجرد هذا لا يكفي في العدالة عند المصنف
والدليل لا بد مع ذلك الانتفاء من كونه لحامل عليه مانع من الاتباع قائم بالذات ومجرد
الانتفاء مالم يصير ملكة لا يتحقق معه ذلك الحامل المانع كما تبين كل ذلك بما لا مزيد عليه وهذا
بخلاف قيام الملكية المانعة بالذات فانه يستلزم ذلك الانتفاء ويحمل عليه وينع من ذلك
الاتباع كما تبين ذلك أيضا كذلك فأتضح الفرق بين الجانبين وظهر ان التسوية بينهما لم تنشأ
الا عن الغفلة الشاحشة عن تفاوتها بالمنع وعدمه اللذين عليهما مدار العدالة وجودا
وانتفاء عند المصنف والد به مقتضى ما ذكرناه في ضابطهما مما تقرر عنهما ما وقوله وتحقيقه الخ
قلنا قد تبين ان هذا التحقيق ليس بشئ بل لا يليق الا أن يرسم بالباقي من لفظه أعني لفظ
التحقيق بعد اسقاط التاء المثناة من فوق والحاء منه وذلك لان قولك فيه فكالم يكف في العدالة
وجود الانتفاء المترقب زواله الخ كلام في غاية السقوط لا منشأ له الا الدهول عن المقصود وذلك
لانه ليس السبب في عدم كفاية وجود الانتفاء هو ترقب زواله لان مجرد ترقب الزوال لا يقدح
في العدالة ولذا كفت بافتراق ملكة المنع مع امكان زوالها وان عسر كما تنقذ بل السبب فيه
هو انتفاء شرط آخر زائد على مجرد الانتفاء اعتبره المصنف والد في العدالة وهو قيام وصف
بالذات يمنع من اتباع الهوى والانتفاء ليس كذلك فانه لا يمنع وان استلزم حصول ترك الاتباع
مادام وفرق بين المستلزم لحصول الشيء والحامل عليه المانع من نقضه وهذا بخلاف المنع
المترقب زواله أي بزوال الملكية فانه أمر زائد على الانتفاء وهو عين ذلك الشرط الذي اعتبره
المصنف والد في العدالة فلا يقاس به مجرد الانتفاء فشتان ما بين المقامين وكان الصواب أن
يقول كذلك لا يكفي وجود ملكة المنع لان نظير الانتفاء الذي عبر به والد المصنف هو ملكة المنع
التي عبر بها المصنف لا المنع لان مجرد لم يعتبره المصنف كما هو ظاهر فقد اتضح فساد هذا
القياس الذي ذكره في قوله فكالم يكف في العدالة الخ وانه لا منشأ له الا الغفلة والالتباس
وقوله واذا تبين لك ما ذكرناه ظهر لك ما في دليل الشارح من الفساد قلنا قد تبين عما ذكرناه
فساد ما ذكرناه وحاله بالمرءة والشجرة تنبت عن الثمرة وقوله لان الملازمة الى قوله ممنوعة قلنا قد بان
لك مما قررناه ان تأملته على وجهه ثبوتها وانجهاها وسيتبين ذلك آنفا أيضا وقوله قلنا ان أريد
الخ قلنا المختار الشق الاول قوله منعنا بطلان اللازم قلنا الدليل على بطلانه انه خلاف
المفروض لان المفروض تحقق الملكية وحصولها كما صرح به قوله لان من عنده ملكة تمنعه عن
اقتراف ما ذكر الخ فانه لا خفاء ان معناه ان من حصلت له تلك الملكية اتفق عنه الاتباع وكونه
بحيث يتبع حال حصولها اذ لو لم يتفق عنه ذلك كذلك وقع في المهوى أو كان بحيث يقع فيه

فيلزم انتفاء تلك الملكة لا انتفاء مقتضاها حيث ذوهو المنع من الوقوع فيه وانتفاء اللازم
 يوجب انتفاء الملزوم لكن انتفاء تلك الملكة باطل لأن القرض انما حاصله وانتفاء الحاصل
 باطل فيكون الوقوع في المهور باطلا لان ملزوم الباطل باطل فيثبت ذلك الانتفاء وهو
 المطلوب ولا شبهة لما قل في بطلان التالي على هذا الوجه اذ بطلان انتفاء الحاصل في حال
 حصوله من أوضح البديهيات وانما قلنا ان حاصل كلامه ان من حصلت له تلك الملكة انتفى عنه
 الاتباع وكونه بحيث يتبع كذلك لان مقصوده اثبات الملازمة بين حصول تلك الملكة وحصول
 ذلك الانتفاء حتى يكون ذكر المصنف الاول مغنيا عن ذكر الثاني ويستغنى عما زاده والده فأشار
 الى بيان ذلك الاثبات بان للآلة الانتفاء مقتضى الملكة لانها تقتضي المنع من الاتباع وتستلزمه
 كما تبين فيما سبق مما لا مزيد عليه ولا يتصور حصول الشيء بدون مقتضاه ولازمه فلا تتصور تلك
 الملكة بدون حصول ذلك الانتفاء فلهذا استدلل على الملازمة بين حصول تلك الملكة وحصول
 ذلك الانتفاء وانما متى حصلت حصل هو بقوله والالوقوع في المهور الخ أي لو لم يحصل ذلك
 الانتفاء لمن عنده تلك الملكة وقع في المهور أو كان بحيث يقع ويلزم من وقوعه في المهور
 أو كونه بحيث يقع انتفاء تلك الملكة لا انتفاء لازمه حيث ذوهو انتفاء الوقوع في المهور أو كونه
 بحيث يفتق الوقوع لانها تقتضي المنع من ذلك الوقوع كما تبين وانتفاء تلك الملكة محال لأن
 القرض حصولها وانتفاء الحاصل حال حصوله محال فوجب أن يفتق الاتباع أو كونه بحيث
 يتبع حال حصول الملكة واذا كان هذا الذي قررناه هو حاصل كلامه كما يشهد به سياقه شهادة
 لا مرية فيها المتأمل ولا تردد في صحتها المتعمل لم يكن منشأ منع الشيخ بطلان التالي الا السهو
 والغفلة عن المقصود اذ بطلان التالي يستلزمه لا يحتمل التوقف بوجه فضلا عن الجزم بالمنع
 وانما أطنبنا في توضيح المراد وبيان فساد ذلك الاعتراض على وجهه لا يخلو عن تكرار
 واستدراك مباغتة في تفهيم المقام لتلايغته بما وقع فيه الشيخ من المباغتة في التشنيع به هذا
 الايراد مع ابتناؤه على غير أساس بل على محض الاتباع وبالله المستعان وعليه التكلان نعم
 لقاتل أن ينازع في اعتبار الملكة في العدالة ويستند الى أن ظاهر كلام الفقهاء عدم اعتبارها
 والاكتفاء بمجرد الانتفاء وان لم ينته الى حد الملكة لكن هذا أمر آخر واما وقع فيه الشيخ
 والله أعلم (قوله وتفرع على شرط العدالة) قال شيخنا العلامة فيه نظرا إذا القبول وعدمه
 مفرعان على شرط ذلك وانما تفرع عدم القبول وحده على اشتراط تحقق الشرط والقبول على
 الاكتفاء بظنه كما هو مصرح به في كلامه انتهى (وأقول) هذا النظر في غاية الضعف لانه
 ان أراد أن مراد الشارح أن القبول وعدمه مفترعان على شرط العدالة وان ذلك ممنوع لأن
 عدم القبول انما هو مفرع على اشتراط تحقق الشرط لا على الشرط والقبول انما هو مفرع
 على الاكتفاء بظن الشرط لا على الشرط فهذا النظر في غاية السقوط اما أولا فلا أن المتبادر
 من اشتراط العدالة انه لا بد من تحققها فيجوز أن يكون مراد الشارح بما ذكره في قوله ما ذكره
 بقوله ما في قول المصنف فلا يقبل المجهول باطنا وهو المستور لا فيما بعده ايضا من قوله خلافا
 لابي حنيفة الخ ولا اشكال في تفرع ما ذكره في قوله فلا يقبل المجهول باطنا وهو المستور على
 قوله شرط الراوي العدالة لأن المتبادر منه اعتبار تحققها ويكون قوله خلافا لابي حنيفة

وتفرع على شرط العدالة ما
 ذكره بقوله

حينئذ التفرع بذكر زيادة الفائدة ببيان الخلاف وأما ثانياً فلا بد أن لا يخفى أن تفرع شيء على آخر ليس معناه الأثرية عليه ولزومه منه أعم من أن يكون ترتيبه عليه ولزومه منه باعتباره في ذاته أو باعتبار بعض معتبراته في اعتقاد المفرع وقد يختلف في الاعتبار فيختلف التفرع فمعنى التفرع على شرط العدالة أنه لازم منه عدم القبول فيما ذكره من يعتبر في اشتراط الشيء تحقق ذلك الشيء المشروط والقبول عند من يكتفي فيه بالظن وبالجملة فمعنى التفرع على شيء كون ذلك الشيء منشأ للزوم ذلك المتفرع أعم من أن يكون منشأ له أو بواسطة لا يمتري في ذلك من له أدنى المام بكلام الأئمة من أهل الفنون فإذا كانت المنشئة بواسطة محتلف فيها اختلف المتفرع اللازم حينئذ فإن سلم الشيخ هذا المقدار لزومه ترك هذا النظر وإن ادعى زيادة عليه فعليه البيان ودون ذلك شرط القتاد وإن أراد أن مراد الشارح أن المراد ليس التفرع عدم القبول على شرط العدالة وأنه ممنوع بل المراد تفرع كل من القبول وعدمه عن قبول مفرع على الاكتفاء بظن الشرط لأعلى الشرط وعدمه على تحقق الشرط لأعلى الشرط فسقوط النظر حينئذ أظهر أما أولاً فلا تنبغي أن مراد الشارح ما ذكره ممنوع منعاً لا خفاء به وليس في عبارته ولا سياقها ما يشعر بذلك فضلاً عن الدلالة عليه وأما منع إرادة ما ذكر فلا بد أن يجاب عنه بأنه الظاهر المتبادر من قوله ولا يقبل كذا خلافاً لابي حنيفة فإنه لا يسبق الذهن منه إلا إلى تفرع محالقة أبي حنيفة على ذلك الشرط لا تفرع قوله أيضاً وأما ثالثاً فلا بد أن على تقدير أن المراد تفرع كل من الأمرين على الوجه المذكور فقد سبق جوابه فتأمل ولا تسكن من الغافلين (قوله فلا يقبل المجهول باطناً وهو المستور) لا ينافي ذلك أن الشهادة أضيق من الرواية وقد قبل الفقهاء شهادة المستور في بعض المواضع كحضور عقد النكاح والشهادة به لال رمضان لأن خروج بعض الأفراد مدارك خاصة معلومة من محالها لا ينافي كون الشهادة أضيق والرواية أوسع (قوله اكتفاء بظن حصول الشرط) أقول لو استدلوا بأن الشرط ظن العدالة لا تحققها سلموا من أن يقال عليهم الشرط لا بد من تحققها وكون الشرط ظن العدالة وجب جداً وقد قال شيخ الإسلام في عدم قبول المجهول باطناً هذا على طريق الأصوليين أما على طريقة المحققين فذهب فقهاء الشافعية فيقبل على الراجح كما عزمه النووي لكنهم من المحققين وصححه انتهى وعبارة السيوطي والنسائي القبول وهو الأصح عند أهل الحديث صححه ابن الصلاح في مختصره والنووي في شرح المهذب انتهى (قوله إلى أن يظهر حاله بالبحث عنه) قضيته أنه يعتبر بالعدالة الباطنة كالقول الأول لكنه عند عدم تحققها يراعى احتمالها فيوقف احتياطاً إلى ظهور الحال بخلاف الأول لا يراعى هذا الاحتمال ولا يلتفت إليه (قوله عما ثبت حله بالأصل) يخرج به ما ثبت حله بالنص فهل المراد أنه يعمل حينئذ بالحل أو يعمل بالحرمة مما سيأتي في كتاب التعادل والتراجع أنه يقدم خبر الخضر على خبر الأبا حسة أو يفصل بين أن يكون راوى الحل عدلاً باطناً أيضاً فيقدم الحل أو ظاهر فقط فتقدم الحرمة على قاعدة ما سيأتي فيه نظروا لم أر فيه شيئاً ولا كلام في تقديم خبر الحل على القول الأول إذا كان عدلاً باطناً وبوجه ذلك أيضاً على قول الإمام (قوله يعني أن الحل الخ) بيان لمراد المصنف بقوله أن اليقين لا يرفع بالشك يعني أنه ليس المراد هنا حقيقة اليقين

(فلا يقبل المجهول باطناً وهو المستور) لا تتفاء تحقق الشرط (خلافاً لابي حنيفة وابن فورك وسليم الرازي في قوله هم يقبلوه) عن إتياء بظن حصول الشرط فإنه يظن من عدالته في الظاهر عدالته في الباطن (وقال إمام الحرمين يوقف) عن القبول والرد إلى أن يظهر حاله بالبحث عنه قال (ويجب الانكشاف) عما ثبت حله بالأصل (إذا روى) هو (التحريم) فيه (إلى الظهور) لحاله احتياطاً واعتراض ذلك المصنف مع قول الأبياري بالموحدة ثم التفتت في شرح البرهان أنه يجمع عليه بأن اليقين لا يرفع بالشك يعني أن الحل الثابت بالأصل لا يرفع بالتحريم المشكوك فيه كما لا يرفع اليقين أي استصحابه بالشك بجامع الثبوت

فإن الحل غير متيقن لكنه بمنزلة اليقين من حيث ثبوته أي بالأصل واستصحابه كنبوت اليقين واستصحابه فإن الشرع طارئ على الأصل فلا يزال به مع الشك هذا هو الوجه عندى في تقرير ذلك لا ما ذكره شيخ الإسلام بقوله وقوله يعنى أشار به الى أن قوله فيما ذكر اليقين لا يرفع بالشك معناه لا يرفع بما يستلزم الشك ولهذا حسن قياسه الآتى وهو قوله لا يرفع الخ انتهى (قوله اما المجهول باطنا وظاهرا فردود اجاعا) الظاهر ان المراد بالمجهول ظاهرا من لم يعرف بالمخالطة بان انتفت مخالطته (قوله وكذا مجهول العين) قال شيخنا الشهاب الظاهر ان منه ما لوقال الراوى عن رجل أعرفه بلهاته عند غيره انتهى (قوله وانما أفردته عما قبله) أى فان المجهول باطنا وظاهرا أعم من مجهول العين فجعله العين من افراده (قوله ليبنى عليه قوله) فيه أمور الأول انه كان يمكن الافراد بوجه لا تكرار فيه لذكر القبول المستفاد من كذا مع استفادته مما تقدم بان يقول ومنه مجهول العين ويجاب بان ما ذكره أوضح اذ لو قال ومنه توهم ان المراد بضمير منه المجهول باطنا وظاهرا مطلقا وليس مقصوده المجهول العين منه فقط * والثانى لقائل أن يقول البناء لا يتوقف على افراده ببيان الحكم اذ لو أسقطه وقال فان وصف نحو الشافعى مجهول العين بالثقة الخ حصل المقصود ويمكن أن يقال افراده طريقا للبناء يجوز ان يكتبه وان أمكن البناء بطريق آخر وفيه نظر اذ لا حاجة اليه مع ايهامه خروج مجهول العين عن المجهول المذكور ومع كون ما قلناه أخصر اذ فيه اختصار لفظ كذا والاهاء في وصفه * والثالث ان هذا التوجيه يفيد ان هذا القول متعلق به دون غيره من معلوم العين المجهول الحال وكان وجه ذلك ان الوصف بالثقة انما يكون عبارة عن مجهول العين لان قوله أخبرنى الثقة لا تعين فيه نعم يرد على ذلك انه لو قال أخبرنى الثقة وهو هذا أو فلان إشارة الى معلوم العين مجهول الحال كان الوصف عبارة عن معلوم العين الا ان يقال هذا خلاف الواقع منهم وان كان ممكنا فليراجع (قوله نحو الشافعى من أئمة الحديث الراوى عنه) فان قلت أى حاجة الى قوله الراوى عنه وهلا اقتصر على قوله من أئمة الحديث قلت الحاجة اليه بناء الجواب الآتى في قوله وأجيب الخ عليه فانه اذا روى عنه فقد احتج برويه على حكم في دين الله تعالى واحتجاجه على ذلك قد بنى عليه الجواب الآتى ولا يضرك انه قد روى عنه ولا يحتج به لان الرواية عنه مظنة الاحتجاج فاكتفى بالمظنة ولم يقتصر على قوله الراوى عنه لان رواية من ليس من أئمة الحديث لا تعتبر لان غير أئمة الحديث لا خبرة لهم بحال الرواة فلا يعتبر وصفه بالثقة فليستأمل (قوله لا يصفه بالثقة الا وهو كذلك) معناه ان الظاهر انه لا يصفه بالثقة الا وهو كذلك أى ثقة في نفس الامر لان الظاهر انه لا يصفه بالثقة الا بعد البحت التام والخيرة التامة ويدل على ان مراده ان الظاهر ذلك لا القطع قوله الآتى وأجيب بعد ذلك الخ فتأمل وبهذا التقرير يندفع ما قد يقال لا يلزم من وصفه بالثقة أن يكون عدلا باطنا كما اعتبره المصنف لجواز أن يكون الواسف من يرى الاكتفاء بالمستور (قوله وان قال لا اتهم) ان قلت لفظ قال للحكاية لفظ الغير وليس لفظ الشافعى لا اتهم بل لا اتهمه قلت لا اتهمه بعض لفظه فقد قصد حكاية بعض اللفظ إشارة الى جميعه أو الى ان حكمهما واحد على انه يقول أخبرنى من لا اتهم (قوله وخالف الصيرفى وغيره لمثل ما تقدم) لو قال لما تقدم كان واضحا لان هذه اوهو عين ما تقدم فلفظ مثل امالنا كيد أو

(اما المجهول باطنا وظاهرا فردود اجاعا) لا تتفاء تحقق العدالة وظنها (وكذا مجهول العين) كان يقال فيه عن رجل مردود اجاعا لا تضمام جهالة العين الى جهالة الحال وانما أفردته عما قبله ليبنى عليه قوله (فان وصفه نحو الشافعى) من أئمة الحديث الراوى عنه (بالثقة) كقول الشافعى كسيرا أخبرنى الثقة وكذا قول مالك قليلا (فالوجه قبوله وعليه امام الحرمين) لان واصفه من أئمة الحديث لا يصفه بالثقة الا وهو كذلك (خلافا للصيرفى والخطيب) البغدادى في قوله لا يقبل لجواز ان يكون فيه جارح لم يطلع عليه الواسف واجيب به ذلك جدا مع كون الواسف مثل الشافعى او مالك محتجابه على حكم في دين الله تعالى (وان قال) نحو الشافعى في وصفه (لا اتهم) كقول الشافعى أخبرنى من لا اتهمه (فكذلك) يقبل وخالف فيه الصيرفى وغيره لمثل ما تقدم

للتغايير الاعتباري فان المعال به باعتبار اضافته للمعال هنا غيره باعتبار اضافته للمعال هناك
 (قوله فيكون هذا اللفظ توثيقا) أي على القواين المشار اليهما بقوله فكذلك لكنه على الرابع
 عند المصنف توثيق معمول به وعلى قول الصيرفي وغيره توثيق غير معمول به وقوله وقال الذهبي
 الخ مقابل للقولين في ذلك (قوله وانما هو نفي للاتهام) قال شيخنا العلامة لا خفاء ان الاتهام
 افتعال من الوهم وهو كما سبق الاحتمال المرجوح فنفي الاتهام يلزمه التوثيق وان لم يكن اياه
 فلا يتجه نفيه عنه الا أن يدعى ان الاتهام ظن الجارح انتهى (وأقول) فيه أمران * الاول
 قال في النهاية اتهامته ظننت فيه ما نسب اليه انتهى وعلى هذا المعنى لا اتهامه لا ظن فيه ما نسب
 اليه يعني ما ينسب اليه ويقدر به فيه وظاهر انه لا يلزم من نفي الظن المذكور ظن براءته بما
 نسب اليه فضلا عن نفي ما نسب اليه عنه بل هو ان يكون جاهلا بحقيقة حاله وهذا شرح قول
 الشيخ الا أن يدعى ان الاتهام ظن الجارح لكن تعبيره يدعى يدل على ان هذا المعنى غير ثابت
 الاتهام وهو ممنوع لما سمعته من كلام النهاية * والثاني ان قوله يلزمه التوثيق قد يمنع بان
 معنى لا اتهامه لا أنسبه للتممة وهي كافي القاموس ما اتهم عليه ولا يلزم من عدم النسبة
 للتممة نفي التهمة بل هو ان لا يعلمها فيترك النسبة لها وان لم يقدر على نفيها الا ان يدعى انه
 لزوم ظني عرفي ومع ذلك فقد لا يقصد هذا اللزوم أصلا فلا يراد بنفي الاتهام الانتقال الى نفي
 الجارح بل لا يقصد الا مجرد نفي الاتهام والنسبة للتممة من غير قصد الى ذلك الانتقال لعدم
 العلم والظن باتتفاء التهمة أي ما يتم عليه وحينئذ فيجيب بان هذا اللزوم لما كان بهذه
 المثابة من الضعف ولم يتحقق ارادته لم يكن معتبرا فلا يندفع ما قاله الذهبي بما قاله الشيخ وانما
 يتدفع بما قاله الشارح من الجواب (قوله وأجيب بان ذلك اذا وقع من مثل الشافعي
 الخ) لك ان تقول كان يكفيه ان يقول وأجيب بمثل ما تقدم أو بما تقدم وهو أخصر مما قاله
 ويمكن أن يقال انما ارتكب ما قاله لتلايته وهم أن المشار اليه بما تقدم هو المشار اليه بقوله
 لمثل ما تقدم ولما لا يدخل فيه قوله في الجواب السابق أو ما لك مع انه غير مراد هنا (قوله وان
 كان دونه في الرتبة) قال شيخنا العلامة أي وان كان هذا اللفظ وهو لا اتهامهم دون الوصف
 بالثقة لان الثاني صريح في التوثيق دون الاول لكن قد علمت ان لا اتهامهم مراد به معناه وهو
 نفي الاتهام ولازمه وهو التوثيق فيكون كناية والسكاية عند البيانين أبلغ من التصريح اه
 (وأقول) قد علمت أن اللزوم هنا ضعيف لكونه ظنيا عرفيا وانه غير معلوم لانه قد لا يقصد
 واذا كان بهذه المثابة لم يقاوم التصريح في هذا المقام الذي يطلب فيه الاحتياط فضلا عن
 أبلغيته عنه وكون الكناية أبلغ من حيث افادتها المعنى بدليله لا يتأني انه قد يترجح التصريح
 عليهم المعارض على أن لا نسلم أرجحية الكناية عند علماء الشريعة في الاحكام الشرعية كذا وان
 خلت عن المعارض ولا سيما في الشهادات اذا لا يكتفي فيها بالشهادة بل يلزم المشهودية والتوثيق
 شهادة بالعدالة فكان القياس ان لا يكون ذلك توثيقا لولا انه توسع فيه فلا يكون مقاوما
 للتصريح فتأمل (قوله جاهلا) أي بالحرمة سواء كان جهله بحسب اعتقادنا فقط كمن اعتقد
 الاباحية بتقليد كحنفي شرب النبيذ لا اعتقاده باحتماله فان جهله ليس الا باعتبار اعتقادنا خطأ
 في ذلك الاعتقاد والافهوي يعتقد انه مصيب فيه مع احتمال اصابته في نفس الامر اذ خطؤه

فيكون هذا اللفظ توثيقا
 (وقال الذهبي ليس توثيقا)
 وانما هو نفي للاتهام وأجيب
 بان ذلك اذا وقع من مثل
 الشافعي محتجابه على حكم
 في دين الله تعالى كان المراد
 به ما راد بالوصف بالثقة
 وان كان دونه في الرتبة
 (ويقبل من أقدم جاهلا

غير مقطوع به فلا جهل بحسب اعتقاده وكذا بحسب نفس الامر قطعا بل ظنا أو كان بحسب
نفس الامر كمن شرب الخمر مع اعتقاده حلالا ونشئه يادية بعيدة عن العلماء أو لا مع اعتقاد
شي من حل أو حرمة كما يستفاد ذلك كله من قول الشارح سواء الخ ويدخل في الجاهل الغلط
أيضا كمن ظن ما شر به ما وفي معنى الجاهل كل معذور بغير الجهل كالمكره على ما يباح بالأكراه
كقطر روضان بخلاف ما لا يباح به كالقتل (قوله على فعل مفسق) أي لو لم يكن جاهلا
والأقوال أقدم مع الجهل يمنع كونه مفسقا وقد يشكك تقدير الشارح لفظ الفعل بأنه يخرج غيره
كالقول المفسق كالتدفع جاهلا بجرمته نحو قرب عهده بالسلام ويمكن أن يراد بالفعل ما يشمل
القول لانه فعل اللسان (قوله أو مقطوع في الاصح) قال الكمال لا ينبغي أن محله ما إذا لم يكن
من يرى الكذب ويتدين به فان كان متصفا بذلك لم يقبل قطعا اهـ (أقول) فيه أمران * الأول
أن ذلك يفهم من قول المصنف السابق ويقبل مبتدع يحرم الكذب الخ فانه يفهم أن من يجوز
لا يقبل قطعا * والثاني أن وجه تخصيص استثناء ذلك بصورة المفسق المقطوع أن تحريم
الكذب مقطوع لا مضمون نعم يشكك إطلاق أن الكذب مفسق كما يعلم مما يأتي في عدد الكتاب
فان كان الاستثناء لا من حيث السكون مفسقا استغنى عن هذا الاستثناء بل لا وجه له حينئذ
فليتأمل (قوله سواء اعتقد الاباحه) أي بتقليد أو غيره كما علم مما تقرر (قوله أم لم يعتد شيئا)
أي لا الاباحه ولا الحرمة وهذا يتصور في نحو الشاك في كل منهما لعدم اطلاعه على الحكم بواحد
منهما وقد يتوقف في جواز إقدامه مع الشك وقد قال الماوردي كما نقله الزركشي اما ما اختلف
في اباحته كشرب النبيذ والنكاح بلاولى ان فعله معتقد التحريم كان كبيرة وان لم يعتد تحريمه
ولا اباحته مع علمه بالخلاف فيه فوجهان قال البصريون هو فاسق مردود الشهادة لان ترك
الاسترشاد في الشبهات تهاون بالدين وقال البغداديون لا يفسق لان اعتقاد الاباحه اغظم من
التعاطي ولا يفسق معتقد الاباحه وحكى المصنف في شرحه للامتناع الوجهين واسقط منهما قوله
مع علمه بالخلاف فيه فاشكل الامر عليه وقال لابد من فرضه في جاهل بالقاعدة المشهورة لان
المكلف لا يجوز له أن يقدم على فعل جرمية رجاء براءته منه اهـ وقد يقال حيث أوجبنا التقليد
لزمه اعتقاد أحدهما ولم يعذر في تركه الا بجهل بعذوبه فليتأمل (قوله عالما بجرمته) ينبغي أو
ظانا أو اراد بالعلم ما يشمل الظن كما يستعمله الفقهاء كثيرا (قوله في الكبيرة) أي في معناه أو في
حدها (قوله ما توقع عليه) حذف ما وقع في كلام غيره من تقييد الوعيد بكونه شديدا فيجوز
انه لعدم الحاجة الى التقييد بناء على أن من لازم الوعيد من الله كونه شديدا وقد يشعر بذلك
أعني أن عذابه تعالى لا يكون الا شديدا أقول الشارح الآتي وشدة عقابه فليتأمل (قوله
بخصوصه) فيه أمران * الأول انه ينبغي أن يشمل التوعد عليه بخصوصه ما لو جمع مع غيره في
التوعد بعد التصريح به كان توعدا على متعاطفات وان ربط التوعد بمعنى شامل لها بعد أن ذكر
كل منها بخصوصه كما في آية والذين لا يدعون مع الله الها آخروا لا يقتلون النفس التي حرم الله
الاباحق ولا يرتنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما الخ وما التوعد على نوع أو جنس خاص من المعاصي
فهو توعد على أفراد ذلك النوع أو الجنس بخصوصها كما يأتي في قوله عليه الصلاة والسلام من
اقتطع شبرا من ارض ظلمنا فهو توعد على الغصب بخصوصه ان قلنا ان الظلم أعم منه على

(على فعل مفسق مضمون)
كشرب النبيذ (أو مقطوع)
كشرب الخمر (في الاصح)
سواء اعتقد الاباحه أم لم
يعتد شيئا لعذره بالجهل
وقيل لا يقبل لارتكاب
المفسق وان اعتقد الاباحه
وقيل يقبل في المضمون
دون المقطوع أما المقدم
على المفسق عالما بجرمته
فلا يقبل قطعا (وقد اضطرب
في الكبيرة فقبيل) هي
(ما توقع عليه بخصوصه)
في الكتاب أو السنة

ما يأتي * الثاني كان الاحتراز بقولهم بخصوصه عن نحو العصاة النار (قوله وهم الى ترجيح هذا أميل) فيه أمران * الأول ان هذا مع قوله والأول ما يوجد لاكثرهم اذ كيف يكونون أميل الى ترجيح غير الموجود لاكثرهم الا أن يجاب بان المراد أن بعضهم أي المتأخرين أو المتصدين للترجيح في كلام من قبلهم أميل الى ترجيح هذا فلا يثبت في أن الموجود لاكثر خلافه * والثاني قال الاذرى عجب قول الشيخين ان الاصحاب الى الثاني أميل وهو في غاية البعد اهـ لكن ان جل على أن قوله أراد ما عدا المنصوص عليه وان لم يكن فيه حذف بعده على ان الاول مدخول أيضا بكائرذ كرهاين عبد السلام لم يرد فيه ما عدا كما هو بسوط في الفقه وقد قال البارزى في تفسيره والتحقيق أن الكبيرة كل ذنب قرن به وعيد أو حد أو لعن بنهر كآب أو سنة أو علم أن مفسدته كفسدة ما قرن به وعيد أو حد أو لعن أو أكثر من مفسدته أو أشهر من مفسدته أو من تركه في دينه اشعار أصغر الكائنات المنصوص عليها بذلك كما لو قيل من يعتقه مفسدته وما فظهر انه مستحق لدمه أو وطى امرأة طنانا انه زان بها فاذا هي زوجته أو أمته اهـ (قوله كل ذنب) قال شيخنا العلامة من المشهور عندهم فساد الحد بتصديده بكل الخ (وأقول) قد أكثر من تصدير الحدود بها أئمة محققون منهم امامه ابن الحاجب وتوقعوا في الجواب عنه بما هو مذكور في شروح كافيته وحواشيها وغيرها ومنه ان كل لبيان الاطراد وقضيته أن قصد الاطراد به اسوغ الاتيان به والالام بقدر الجواب بذلك فيفصل في الاتيان به بين قصد الاطراد به فيجوز وعدم ذلك القصد فيمتنع فليتأمل (قوله نظرا) يعني الاستاذ والشيخ الامام كذا بخط ابن قاسم بهامش نسخته وقضيته ضبط نظرا فعلا ما مضى من الالف الاثنين وعندي انه غير متعين وانه يجوز أيضا ضبطه بالمصدر على ان يكونها كل ذنب ونفي الصغائر (قوله بقوله أكثر من تركها بالدين ورقة الديانة) الظاهر انهم امتلا زمان عادة وفسر شيخنا العلامة الاكثر بالاهتمام والاعتناء والديانة بالعبادة قال فالأكثر من الاوصاف القلبية ورقة الديانة من الاوصاف البدنية اهـ وهو غير متعين بل وازان براد برقة الديانة ضعف التقدير الشامل لضعف اهتمامه واعتنائه (قوله بظاهره) انما قال بظاهره لانه يحتمل التقييد (قوله يتناول صغيرة الخسنة) ظاهره انه لا يتناول أيضا الرذائل المباحة وقد يوجه بان المباح وان أسقط المروءة لا يثبت في كثرة الاكثر بالدين وقوة الديانة وبانه لا يصدق عليه معنى الجريمة الابتكاف (قوله لا الكبيرة فقط كما نقله المصنف استرواحا) وقد يجاب بان المصنف حمله على انه أراد ضبط الكبيرة حقيقة أو حكما وصغيرة الخسنة كبيرة حكما ولا يخفى انه في غاية التكاف (قوله نعم هو أشمل من التعريتين الاولين) قال شيخ الاسلام أي شموله صغيرة الخسنة فهي كبيرة على هذا اهـ (وأقول) فيه نظر والوجه عندي أن يقال لشموله الكائنات التي لم يرد فيها حد ولا نوعا عليها بخصوصها فان بعض الكائنات كذلك كما يفهم مما تقدم عن البارزى وذلك لان المتبادر من عبارة الشارح والسياق انما هو أن المراد بالشمول تناوله لافراد من الحدود لا يتناولها التعريتان الاولان لان المراد انه يشمل بعض الصغائر وان كان له حكم الكائنات في اسقاط العدالة فليتأمل (قوله ولما كان ظاهرا كل من التعاريف انه تعريف للكبيرة مع وجود الايمان) قال شيخنا العلامة هذا مسلم في الاخير لان قوله فيه بقوله أكثر من تركها بالدين ورقة الديانة ظاهرا في وجود أصل الدين

(وقيل) هي (ما فيه حد) قال الرافعي وهم الى ترجيح هذا أميل والأول هو ما يوجد لاكثرهم وهو الاوفق لما ذكره عند تفصيل الكائنات (ر) قال (الاستاذ) أبو الصديق الاسفراينى (والشيخ الامام) والد المصنف هي (كل ذنب ونفيا الصغائر) نظر الى عظمة من عصي به عز وجل وشدة عقابه وعلى هذا يقال في تعريف العدالة بدل الكائنات وصغائر الخسنة أكبر الكائنات وكبائر الخسنة لان بعض الذنوب لا يتعدى في العدالة اتفاقا (والختمار وفاقا لامام الحرمين) انها (كل جريمة تؤذن بقوله أكثر من تركها بالدين ورقة الديانة) هذا بظاهره يتناول صغيرة الخسنة والامام انما ضبطه بما يطل العدالة من المعاصي الشامل لتلك لا الكبيرة فقط كما نقله المصنف استرواحا نعم هو أشمل من التعريتين الاولين ولما كان ظاهرا كل من التعاريف انه تعريف للكبيرة مع وجود الايمان

وأما في الأولين فمنوع أما في الأول فلا يخاف به وأما الثاني فلأنه يتناول الردة لأن فيها حدا وهو القتل وإن لم يتناول الكفر الأصلي (فإن قلت) القتل للردة لا يسمى حدا (قلت) الحد هو العقوبة المقدرة على الجنابة فيسمى اهـ (وأقول) يمكن أن يجاب عن منعه المذكور بأن قول المصنف وشروط الراوي العدالة وهي ملكة تمتنع عن اقتراف الكبائر بعد قوله أنه لا يقبل كافر ظاهري أنه أراد الكثرة الجامعة للاسلام وذلك ظاهر في أنه أراد بالحدود ما يجامع الاسلام فقوله ظاهر كل من التعاريف أي بواسطة السياق على أن ذكر الحد في الثاني يخرج الكفر لأنه لا حد فيه أما الكفر الأصلي فظاهر وأما الردة فلأن القتل لا يسمى حدا في اصطلاح فقهاءنا كما هو ظاهر صريحهم وله - هذا قال المزجدي في تحريره التعزير يوافق الحد في أنه زجر وتأييد للإصلاح فإن هذا لا يشمل القتل بناء على المتبادر من قوله للإصلاح من أنه اصطلاح المعزروا المحذور إذا لا يتصور أن يكون القتل للإصلاح المقبول ثم قال المزجدي التعزير في كل معصية لا حد فيها ولا كفارة وقيل لا عقوبة فيها ولا كفارة لتخرج الجنابة على الأطراف والمنازع إلى أن قال قال شيخنا تقي الدين وزاد العمراني في مشكله في الضابط فقال لا قصاص فيها ولا إرش ولا حكمة اهـ فقوله لتخرج الجنابة على الأطراف الخ يدل على أن قاطع الأطراف لا يسمى حدا ومثله القتل وقوله وزاد العمراني الخ صريح في أن الحد لا يتناول القتل قصاصا فدل على أن القتل مطلقا ليس من أفراد الحد اصطلاحا فأوردنا الشيخ في جواب السؤال الذي أورده لا يفيد لأنه على تقدير أنه موافق لمذهبنا لأن سلم أنه موافق لمذهب الشارح كما صنف ثم رأيت السكال قال في قوله ولما كان ظاهر كل من التعاريف مانصه أي بحجب دلالة المقام والأفلاول مع قطع النظر عنها متناول للكفر ووجه دلالة المقام ثم وجه دلالة المقام بنحو ما قلنا ورأيت بهامش نسخة ابن قاسم بخطه في قوله كل من التعاريف مانصه أي مجموع الثلاثة المذكورة في تعريف الكبيرة لأن الأول منها متناول للحد ففراهم فعل الكل على الكل المجموع حتى لا يرد الأول وهو صحيح في نفسه لكنه في غاية البعد مع تنوين كل وقوله من التعاريف اظهر ذلك جدا في إرادة الكل الجمعي إلا أن نحمل من على بيان كل فليتأمل (قوله كالقتل) شامل لقتل الكافر المصون وقتل الإنسان نفسه وهل يدخل قتل المهدر كالزاني المحصن لنفسه فيه نظر ولا يعد الدخول لأنه ليس له قتل نفسه (قوله كما صرح به شريح الروياني) قال السكال أي من أن شبه العمدة كبيرة أما الخطأ فلا إشكال في أنه ليس معصية فضلا عن كونه ليس كبيرة فلا جرمه لخصيصه شريح بنقل تقي كونه كبيرة اهـ (وأقول) العمل الواجب عود ضميره لفحص المذكور المتضمن لتصريح شريح بأن شبه العمدة كبيرة فالتفصيل المذكور مختص بشريح ولا يلزم منه كونه كل شق منه مخصوصا به وعود الضمير لقوله أو شبهه عدم فقط بعد ولو كان كذلك لقدمه على قول بخلاف الخطأ وأنه اللائق حينئذ كما لا يخفى فليتأمل * (تنبيه) * ينبغي أن التصحيح على فعل الكبيرة كالقتل من غير فعلها بأن منعه منه مانع كبيرة ويصرح به ما في حديث إذا التقى المسلمان بسيفهما فالتقاتل والمقتول في النار من قوله في المقتول كان حريصا على قتل صاحبه فقبه الوعيد للمقتول لحرصه على القتل مع اتفائه (قوله والزنا واللواط) كذا البيان غير حليلته في دبرها وقضية هذا التقييد خروج حليلته وإتيان البهجة كما صرح به جماعة من أئمتنا

بدأ المصنف في تهديد هاجما
بلى الكفر الذي هو أعظم
الذنوب فقال (كالقتل)
أي عدا كان أو شبهه عدم
بخلاف الخطأ كما صرح به
شريح الروياني (والزنا)
بالزنا روى الشيخان عن
ابن عمر قال قال رجل
بارك الله في الذنب أكبر
عند الله قال إن تدعو الله
ندا وهو خلقك قال ثم أي
قال إن تقتل ولدك مخافة
أن يطعم معك قال ثم أي قال
إن تراني حليلا جارك

وكذا مساحقة النساء كاذ كره بعضهم واحتج عليه بقوله صلى الله عليه وسلم السحاق زنا النساء
بينهن وقوله ثلاثة لا يقبل الله منهم قول لا اله الا الله وعد منهم الرابة والمركوبة ويبحث بعضهم
في كل من وطء الشريك الامة المشتركة والزواج زوجته الممتة والوطء في نكاح بلا ولي ولا شهود
وفي نكاح المتعة ووطء المستأجرة انه كبيرة قلت ولا حاجة الى بحث ذلك في المستأجرة لان
تصريحهم بالحد في المستأجرة تصريح بان ذلك كبيرة (قوله فانزل الله عز وجل تصديقها) وجه
شيخنا العلامة المطابقة بين الآية والحديث التي هي شرط التصديق بشئ حسن ينفى في مراجعته
وانما يحتاج اليه ان أريد بالتصديق ما يشمل تصديق الترتيب بين المذكور مع انه يمكن أن المراد
التصديق من حيث مجرد عظم هذه الذنوب مع قطع النظر عن ترتيبها ثم قال لكن بقي اشكال
آخر وهو ان قضية الحديث ان كل فرد من هذه الافراد الخاصة المتقابلة فيه بلي ما قبله فيكون
أعلى من فرد آخر من افراد نوع ما قبله مثلا الزنا بحليلة الجارية يقتل الولد في الرتبة فيكون
أعلى من قتل الاجنبي والآية تدل على خلاف ذلك ولا مخلص من ذلك الا بدعوى ان كل نوع
تساوى افراده في الرتبة وهو محل منع اه (وأقول) يمكن أن يجاب بان المراد في الحديث
الترتيب بين أنواع هذه الافراد حتى ان المراد بقوله ان تقتل ولدك نوع قتل ولدك وهو القتل
مطابقا بشرطه وانما اقتصر على هذا الفرد اشارة الى قباحتها حتى كانه كل القتل وهكذا في
بين الآية والحديث بل يتعين الحل على ذلك لان قوله فانزل الله تصديقها دليل واضح على
الموافقة بينهما ولا يكون الابداء كرنا وغاية ما في الباب أن في العبارة مساحقة وهذا الكلام
من سيد الخلائق وعالمها ومليك اللغة وطا كها برهان واضح على انه لا محذور في مثل هذه
المساححات وهو مما يؤيد ما يقع للمصنف أو الشارح ويرد ما أورده الشيخ في كثير من المواضع
التي بالغ فيها على ما دون هذه المساحقة من المساححات وأما دعوى ان كل نوع تتساوى افراده
فهى مما يقطع كل عاقل بطلانه فلا سبيل الى احتماله ويمكن حمل ثم في الحديث على انها مجرد
الدلالة على تاخر ما بعدهما عما قبلها أعم من أن يتوسط بينهما ما شئ أولا (قوله والواط) كذا
ايمان البهائم كما صرح به البغوى (قوله لانه مضيع لماء النسل) أي بوطء محرم كالزنا فخرج
تضييعه بغير وطء وان حرم كاستمناحلال كبيد حليلته أو حرام كبيده والمراد بكونه مضيعا
لماء النسل بوطء محرم كالزنا انه مظنة ذلك فلا يرد ان كلا منهما كبيرة وان لم ينزل أو عزل عن
الزنى به أو الموطء به وانما اقتصر الشارح على الاستدلال بالقياس مع انه ثبت انه صلى الله
عليه وسلم لعن من عمل قوم لوط اشارة الى كفاية القياس وان الكون كبيرة لا يتوقف على
الورود فيستفاد من ذلك ان ما علم أن مفسده كفسده بعض ما ورد من الكبائر **كان** كبيرة
كما تقدم عن البارزى (قوله وقد أهلك الله قوم لوط الخ) يمكن أن يكون استدلالا آخر وجهه
ان الله تعالى قصه في كتابه العزيز تحذيرا لهذه الامة من وقوعها فيه فيصير ما أصابهم كما
يستفاد من السياقات والادلة فهو في تقدير توعده هذه الامة على هذا الفعل وبهذا يدفع
ما يروى انه لا دلالة في ذلك لانه متعلق بمن قبلنا وحكم من قبلنا لا يلزم ان يثبت في حقنا لان شرع
من قبلنا ليس شرعا لنا مطلقا على الصحيح ويستفاد منه أنه لا يشترط في التوعده ان يكون
أخويا (قوله وشرب الخمر ومطلق المسكر) فيه أمور الاول ان الاكل كالشرب وكذا مطلق

فانزل الله عز وجل تصديقها
والذين لا يدعون مع الله الها
آخرون لا يقتلون النفس التي
حرم الله الا بالحق ولا يزنون
الآية (والواط) لانه
مضيع لماء النسل كالزنا
وقد أهلك الله قوم لوط وهم
أول من فعله بسببه كما قصه
في كتابه العزيز (وشرب
الخمر) وان لم تسكر اقلتها
وهي المشتد من ماء العنب
(ومطابق المسكر) الصادق
بالخمر وبغيرها كالمشتد من
نقيع الزبيب المسمى بالنبيذ
قال صلى الله عليه وسلم ان
على الله عهد لمن يشرب
المسكر أن يسقيه من طينة
النبال قالوا يا رسول الله
وما طينة النبال قال عرق
أهل النار رواه مسلم اما
شرب ما لا يسكر اقلته من
غير الخمر فصغيرة

وصول الجوف مما لا يبدأ كلا ولا شرباً نحو ابتلاع الاثر الخفيف الذي لا يحس بواسطة ابتلاع ريقه المشتمل عليه كما هو ظاهر مع انه لا يعد شرباً ولا كلاً كما هو ظاهر خلاف ما اقصاه كلام الروياني من أن شرب غير الخمر إنما يكون كبيرة إذا سكر منه وإن سكنت عليه الرافي ومشي عليه الشارح كما سبق في قول الحلبي لو خلط خمر بمنزلة من الماء فذهبت شدتها وشربها فصغيرة وصرحوا بنفي الحد للاستعاط والاحتقان وأكل خبز عجن دقيقه بها ومحبون هي فيه وفي كون ذلك كبيرة نظر * الثاني أن نحو عصرها واعتصارها ووجعها وطلب حملها الشرب بها ونحوه ينبغي أن يكون كشربها أخذاً من حديث اللعين على ذلك * الثالث قد يشعل المسكر الحامدات نحو البنج والحشيش بناء على أنها تسكر فإن الظاهر أن كلاً كبيراً وإن لم تشعلها عبارة المصنف لأن قوله ومطلق المسكر للشرب فلا يتناول الاكل نعم يمكن على بعد جعل الشرب على التناول فيعم غير الشرب أيضاً * والرابع أنه يمكن جعل المسكر في عبارة المصنف على ما طبعه الاسكار ولو باعتبار جنسه أو نوعه فيمتناول ما لا يسكر من غير الخمر لقلته ويفيد أنه كبيرة خلاف ما مشى عليه الشارح من أنه صغيرة تبعاً للمقتضى ما نقله الرافي عن الروياني وأقره وحللاً لعبارة المصنف على ظاهرها من ارادة المسكر بنفسه لكثرة لأن التبادر من اسم الفاعل ما بالفاعل * والخامس أنه إنما لم يقتصر على مطلق المسكر مع تناوله الخمر أيضاً لثبوتهم حمل على الخمر وحده لا شرباً وهذا الوصف وإن لا يتوهم على طريق الشارح خروج القليل من الخمر أيضاً (قوله والسرقة والغصب) عبارة الروض وغصب المال اه وفي شرحه وخروج بغصب المال غصب غيره كغصب كلب فصغيرة اه (قوله في الحديث ظلماً) قال شيخنا العلامة هو أهم من الغصب لتناوله الاقطاع باليمين الفاجرة ونحوها فلا يصلح ذكره دليل لا للوعيد على الغصب بخصوصه (وأقول) اما أولاً فلا نسلم أن الظلم أهم من الغصب لأن الغصب عند الشافعية كما حرم متأخروهم هو الاستيلاء على حق الغير بغير حق في نفس الامر وإن كان يوجب في الظاهر فيشمل الاستيلاء باليمين الفاجرة قطعاً بل التزم بعضهم أن السرقة من افراد غاية الامر أن هذا الفرد الخاص امتاز بزيادة حكم على بقية الافراد وهو القاطع وأما ثانياً فلان التوعد على الشيء بخصوصه يصدق بالتوعد على ما يكون جنساً تحت أنواعه فلا قاطع ظلماً متوعد عليه بخصوصه وإن انقسم الى الغصب وغيره فلا يشترط في التوعد على الشيء بخصوصه كونه فرداً أو نوعاً ولا ذكره بانفراده وإنما احتزوا بالخصوص عن نحو المعتدين على الناس النار للظالمين كذا بدون ذكر ما به صاروا معتدين أو ظالمين فتأمل (قوله كما يقطع به في السرقة) قال شيخنا العلامة من القاطع بمعنى الاتفاق لا بمعنى ابانة العضو وقوله به أي بالتقييد بما يبلغ قيمته ربع دينار ويدل على هذا المعنى أما سرقة الشيء القليل فإنه لو كان المعنى كما يقطع السارق بما يبلغ قيمته ربع دينار لم يكن فيه دلالة على تقييد كون السرقة كبيرة بذلك حتى يحتز به عن سرقة الشيء القليل ويجعل مقابلاً لذلك فليتأمل اه (وأقول) لا بأس بما قاله وما استدلل به عليه غير أنه يشكك عليه أنه قال ابن عبد السلام ونهاهيك به علماً مجتهداً اجمعوا على أن غصب الحبة وسرقته كبيرة وإن اعترض عليه بأن هذه دعوى لا تصح فقد اعتبر البغوى وغيره أن يبلغ ربع دينار ومقتضاه اشتراطه في السرقة لأن أقل مراتبه اثبات خلاف وهو يمنع القاطع المذكور (قوله أما سرقة الشيء

(والسرقة والغصب) قال
الله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا أيديهما وقال صلى
الله عليه وسلم من اقتطع
شبراً من أرض ظالم طوقه يوم
القمامة من سبع أرضين
رواه الشيخان ولفظه لمسلم
وقيد جماعة الغصب بما يبلغ
قيمته ربع مثقال كما يقطع
به في السرقة أما سرقة الشيء
القليل فصغيرة

القليل فصغيرة) يوافق ذلك قول المصنف في تعريف العدالة وصغائر الخسة كسرقة لقمة فجعل
سرقته نحو اللقمة صغيرة لكن لها حكم الكبيرة وهل كسرقة القليل سرقه الكثير حيث وجد
مانع القطع كشبهة لا تجوز الاخذ وعدم حرز او يفرق فيه نظر ولا يعد الفرق ثم رأيت أن
الهروي صرح بذلك حيث قال وتبعه شرح الروباني وحدها الكبيرة أربعة أشياء أحدها
ما يوجب حدا أو قسلا أو قدره من الفعل والعقوبة ساقطة للشبهة وهو عامد أم لا وان
الجلال البلقيني قال في قوله أو قدره الخ يشبهه إلى أن السرقه ما لا يوجب القطع لكونه من
غير حرز أو شبهة فانه كبيرة ولكن سقطت العقوبة لما منع وذلك لانه قال قبل ذلك انه يشترط في
العدل ان لا يقترب الكائنات الموجبات للحدود مثل السرقة والزنا وقطع الطريق أو قدره من
الفعل وان لم يجب الحد فيه الشبهة أرعدم حرز اه بل لا يعد أن الجميع حتى سرقه القليل
كفصيه **كبيره** خلافا لما نقله الشارح لا طلاق أحاديث التوعد على ذلك (قوله ليس بكبيرة
موجبة للحد) قال شيخنا العلامة المحقق من مثل هذه العبارة تنفي إيجاب الحد لانه كونه كبيرة
أيضاً لان الكلام المقيد بقيود اذا تنفي توجيه النفي للقيود الاخير ويصير الكلام صادقا تنفي غيره
ويثبتونه اه (وأقول) الذي أفادته عبارتهم في النقل عن ابن عبد السلام انه ينفي كونه كبيرة
كما هو مبسوط في محله ومع ذلك نقول الشيخ المحقق ما ذكر صحيح الا أن قوله لان الكلام المقيد
بقيود اذا تنفي توجيه النفي للقيود الاخير فيه نظر اذ نصوا على انه أيضا قد يرجع للقيود وقد يرجع
لها ما الا أن يريد أن رجوعه للقيود هو الاكثر والمتبادر (قوله يعلم انه ليس منه) قال شيخنا
العلامة العلم الحقيقي في مثله متهمة عذر فالمراد به الظن اه (وأقول) تعذره ممنوع فان من يعلم من
نفسه انه لم يطأ يعلم قطعا انه ليس منه وكذا من نزح حال الا بلاج بحيث لم تتحرك له شهوة بوجه
ولا يتصور عادة وجود ماء ولا سبعة **وكذا** من وضع زوجته بعد يوم من وطئه واهذا جميع
الفتاها بين العلم والظن المؤكد في مثل ذلك والوجه ان يقال المراد بالعلم ما يشهد الظن المؤكد
فان هذا الحكم لا يختص بالعلم (قوله بل هو واجب) قال شيخنا العلامة الظاهر عود الضمير على
جرح من قوله جرح الراوي والشاهد لا عليه وعلى قذف من قوله قذف الرجل والالقال بل هما
واجبان **ان** لا فرق بينهما في الوجوب اذ لا يجوز لاحد أن يلحق نفسه به من ايس منه اه
(وأقول) اما قوله لا عليه وعلى قذف والالقال فلا يقال عليه هنا مانع أقوى من ذلك وهو قوله
في الاول فباح لانا نقول الاباحة قد تطلق بمعنى مطلق الجواز فلا ينفي الاضرار بالاتفاق الى
الوجوب بل قوله في الثاني وكذا اشارة الى الاباحة ومع ذلك صح الاضرار بالاتفاق فكذلك مع
التصريح بجهها على انه لا مانع من جعل الاباحة بمعنى التخيير وجعل الاضرار ابطالاً لكونه بعيد
وأما قوله والالقال فقد تمنع الملازمة فيه لجواز عود الضمير عليهم التأويلهما بالمدكور أو بكل
منهما وأما قوله لكن لا فرق بينهما في الوجوب فيوافقته نص شرح الشارح في شرحه منهاج
النقطة بوجوب القذف وأما قوله اذ لا يجوز لاحد الخ فقد يقال عليه هذا لا يدل على الوجوب
اذ لا يلزم من عدم جواز ما ذكر وجوب القذف اذ له طريق آخر الى النفي وهو رمي باحصاء غيره
لها على فراشه بشبهة ثم يلاعنها وينفيه في اعانه وقد ذكر الزركشي في شرح المنهاج كلاما يشتمل
على نزاع في الوجوب فلعل تعبير الشارح هنا بالاباحة ملامته هنا الى عدم الوجوب أو اقتداء

قال الحلبي الا اذا كان
المسروق منه مسكينا
لا غنى به عن ذلك فيكون
كبيرة (والقذف) قال
تعالى ان الذين يرمون
المحصنات الآية نعم قال
الحلبي قذف الصغيرة
والمملوكة والحرة المتمسكة
من الصغائر لان الايذاء
في قذفهن دونهن في الحرة
الكبيرة المستترة وقال
ابن عبد السلام قذف
المحصن في خلوه بحيث
لا يسمع الله والحقظة
ليس بكبيرة موجبة للحد
لاتقاء المفسدة ما قذف
الرجل زوجته اذا أتت بولد
يعلم انه ليس منه فباح وكذا
جرح الراوي والشاهد
بالزنا اذا علم بل هو واجب

عن عبيد بن الأبرار أو احتياط الوقوع النزاع في الوجوب كما تقرر (قوله وهي نقل كلام بعض الناس
 إلى بعض على وجه الفساد) ينبغي أن يكون نقل غير الكلام كالفعل نحو الكتابة والاشارة
 والجاء على نحو الفرض كنقل الكلام وان نحو الاشارة إلى كلام بعض الناس أو كتابته
 كنقله ان لم يدخل فيه وان البعض المنقول اليه لا فرق بين كونه المنة كالم في حقه من لا وكونه
 غيره من يترتب الفساد على النقل اليه أيضا ليكون المنكلم فيه مثلاً قريبه أو صديقه أو
 غلامه وأنه لا فرق بين أن يقصد الفساد أو لا حيث كان الفساد مما يترتب على النقل وعلم
 ذلك وان المراد بالفساد ما يحصل منه نأذ لا يحتمل عادة (قوله فكان عيشي بالنخبة) قال شيخنا
 العلامة قد تقرر ان كان يفعل للتكرار على ما صرح نحو كان حاتم يكرم الضيف فالخديث انما يدل
 على أن تعذيبه لتكرار النخبة منه ولا يلزم منه أن مطلق النخبة كبيرة كما هو المطلوب اه
 (وأقول) يمكن أن يجاب بان استعمال كان يفعل للتكرار استعمال عرفت كما تقدم ويستعمل
 أيضا لمطلق الفعل ولعلمهم جازوا الحديث هنا على هذا الاستعمال الثاني لما قام عندهم من
 قرينة أو سياق وقد أخرج الطبراني ليس مني ذو حسد ولا نخبة ولا كهانة ولا أنا منه ثم تلا رسول
 الله صلى الله عليه وسلم والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما كنسبوا فقد أحقوا به تانا
 وأعماء ميئنا ومن له تتبع أصابعهم لا يرتاب في أنهم كثير ما يعتقدون في الاستدلال بالدليل على
 القرينة المرشدة إلى المطلوب منه فتأمل ثم انظر لم أعرض عن مثل هذا الاعتراض في الحديث
 الاول فانه عبر فيه بنام وهو من صيغ المبالغة فلا يدل على التوعد على أصل الفعل ولا على أنه
 كبيرة (قوله وهي ذكر الشخص أخاه) فيه أمور الاول قال شيخنا العلامة عبر هنا بالاخ المراد به
 المسلم وفي النخبة ببعض الناس الشامل للكافر للاشارة إلى اختصاص الغيبة بالمسلم دون
 النخبة ثم اذا تاملت التعريفين وجدت النخبة مستلزمة للغيبة ثم انه لا بد في تعريف الغيبة من
 زيادة قوله في غيبته ليخرج ذكره بما يكره في حضوره فلا يسمى غيبة على ما لا يخفى اه (وأقول)
 اختصاص الغيبة بالمسلم ممنوع وفي الخادم عن الامام حجة الاسلام الغزالي ما حاصله أن الذي
 كاسم ثم قال وقد روى ابن حبان في صحيحه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من سمع به وديا
 أو فصرنا فله النار ومعنى سمعه اسمعه ما يؤذيه قال ولا كلام بعده هذا أي اظهر ورد لآله على
 الحرمة ثم قال بعد كلام حكاه عن ابن المنذر يخالف ذلك وهذا قد يازع فيه ما قالوه في السوم
 على سوم أخيه ونحوه اه وعلى تحريم غيبته الذي هو الوجه فالتعريف بالاخ في الخبر للعطف
 والتذكير بالسبب الباعث على تأكد الترتيب في حق المسلم فوقنا كده في حق غيره لانه أشرف
 وأعظم حرمة وفي كون ذكره بما يكره في حضوره يسمى غيبة خلاف ذكره صاحب الخادم
 وغيره ولا فرق بالنسبة للحكم فانظر بعد ذلك في الخفاء الذي ادعاه الثاني ان ذكر نحو داية
 الاخ وداره بما يكره كذكره بذلك وقد يشمل ذكره كذلك الثالث قال في الخادم وهل
 تعطى غيبة الصبي والمجنون حكم غيبة المكلف لم أر من تعرض لها الا ابن القشيري وساق عنه
 ما حاصله انه كالمكاف (وأقول) هذا بالنسبة لنقص الصبي أو المجنون أما بالنسبة لنحو أبيه أو
 أمه اذا كره ذلك فلا توقف في أن ذلك من الغيبة المحرمة بل قد يدخل في التعريف المذكور على
 ما أشرنا إليه آنفاً الرابع انما لا تقيده بالذكر بل تحقق حيث افهم الغير ما يكرهه المغتاب ولو

(والنخبة) وهي نقل كلام
 بعض الناس إلى بعض على
 وجه الفساد بينهم قال صلى
 الله عليه وسلم لا يدخل الجنة
 نمام زواه الشيخان ورويا
 أيضا انه صلى الله عليه وسلم
 من يقرب من فقال انه من
 لعذبان وما يعذبان في كبير
 يعني عند الناس زاد البخاري
 في رواية بلي انه كبير يعني
 عند الله اما احدهما فكان
 عيشي بالنخبة وأما الآخر
 فكان لا يستغفر من بوله اما
 نقل الكلام نصيحة للمنفق
 اليه فواجب كما في قوله تعالى
 حكاية يا موسى ان المسلا
 يا عمرو بك لا تقولوا ولم يذكر
 المصنف الغيبة وهي ذكر
 الشخص اخاه بما يكرهه
 وان كان فيه والعادة قرنها
 بالنخبة لان صاحب العدة
 قال انها صغيرة واقره الرافي

ومن تبعه اعموم البلوى به اقل من يسلم ٢٥٦ منهم قال القرطبي في تفسيره انها كبيرة بلا خلاف ويشملها تعريف الاكثر الكبيرة

بما توعد عليه بخصوصه قال
صلى الله عليه وسلم لما عرج
بي مررت بقوم لهم اظفار من
فحاس يخمشون وجوههم
وصدورهم فقلت من هؤلاء
يا جبريل قال هؤلاء الذين
ياكلون لحوم الناس
ويقعون في اعراضهم رواه
ابوداود وفي التنزيل ولا
يغترب بعضكم بعضا يجب
أحدكم ان ياكل لحم أخيه
ميتا وتباح الغيبة في
مواضع مذكورة في محلها
(وشهادة الزور) لانه صلى الله
عليه وسلم عدها في حديث
من الكبار وفي آخر من أكبر
الكبار رواها الشيخان
وهل يقيدها المشهور به بقدر
نصاب السرقة ترد فيه ابن
عبد السلام وحرم القرافي
بالنفي بل قال ولولم تثبت
الافلاس (واليمين الفاجرة)
قال صلى الله عليه وسلم
من حلف على مال امرء
مسلم بغير حق لقي الله وهو
عليه غضبان رواه الشيخان
وقال من اقتطع حق امرء
مسلم يمينه فقد اوجب الله
له النار وحرم عليه الجنة
فقال له رجل وان كان شبا
يسيرا يا رسول الله قال وان
كان قضيا من اهل الرواه
مسلم (وقطبة الرحم) قال
صلى الله عليه وسلم لا يدخل
الجنة قاطع رواه الشيخان

بنحو تعريض أو فعل كان يشي مشيته أو إشارة بنحو يد أو جفن أو كتابة قال النووي بلا خلاف
وان أجهم المعتبر حيث فهم المخاطب منه معينا وكذا بالقلب بان يظن به ما يكرهه ويصمم عليه
بقليه من غير استناد في ذلك الظن الى مسوغ شرعي قال في الاحياء اعلم أن سوء الظن حرام مثل
سوء القول ولست أعني به الاعتقاد القاب وحكمه على غيره بالسوء فاما نحو الخواطر وحديث
النفس فهو موقوف عنه بل الشك أيضا موقوف عنه ولكن المنهي عنه ان تظن والظن عبارة عما
تركن اليه النفس ويميل اليه القلب فليس لك أن تعتقد في غيرك سوءا الا أن ينكشف لك بعبارة
لا تحتمل التأويل فعند ذلك لا يمكنك ان لا تعتقد ما علمته وشاهدته الى آخر ما بسطه والظاهر انه
لا حرمة في اعتقاد استناد الى القرائن الواضحة ليكون في حكم القول الصريح بل قد تفيد العلم
كما تقدم (قوله اعموم البلوى به) قال شيخنا العلامة لوقال اغلبة البلوى به المكان أو فوق بقوله
فقل من يلم منها (وأقول) وجه هذا الاعتراض اقتضاء العموم انه لم يسلم منها أحد وقوله فقل
من يسلم منها ان البعض سلم منها ويمكن أن يجاب بان المراد بالعموم الكثرة أو العموم لا كثر
الناس بقدرية فقل أو بان المراد بالقلة العدم والنفي حقيقة أو معالفة فان قل قد يستعمل
بمعنى النفي والى هذه الاجوبة ونحوها أشار الشيخ بعبارة بأوفى (قوله ترد فيه ابن عبد
السلام) فان قلت ما وجه التردد هنا مع قوله في الحديث الا في اليمين الفاجرة وان كان
قضييا من اهل (قلت) الفرق انه انضم الى كل أموال الناس بالباطل انهم بالحرمة اسم الله
تعالى ولا كذلك هنا وأيضا فهو هنا غير آخذ بل معين لغيره على الاخذ بخلافه ثم وبهذا يفرق
أيضا بين تردده هنا ونقله فيما سبق الاجماع على ان غضب الحبة أو سرقتها كبيرة (فان قلت) لم
سكت الشارح على التردد هنا مع جزمه فيما سبق في بان خيانة الكيل أو الوزن في الشيء التافه
صغيرة ومع جزمه فيما سبق بأن سرقة الشيء التافه صغيرة واقراءه تقييد جماعة الغضب بما
يلغ قيمته ربع مثقال بل قد يكون ما ذكر رأوى بالتردد لان فيه أخذ والشهادة لا أخذ
فيها بل هي اعانة لغير عليه (قلت) اما الاول فالفرق انه لما وقعت الخيانة بالشيء التافه في ضمن
معاملة أو استيفاء حق مثلا كان أقرب الى المسامحة لان النفوس قد تسمع بمثل ذلك لغرض
تمام المعاملة واستيفاء الحق واما الثاني فالفرق ان مع ما هنا من تضييع حق الغير الشهادة
الكاذبة المخالفة لوضع الشرع من كونها الحفظ الحقوف (قوله وحرم القرافي بالنفي بل قال ولولم
تثبت الافلاس) قال شيخنا العلامة ان أريد بالاثبات الايجاب ضد النفي انتقض بشهادة الزور
التافه لما هو ثابت في نفسه كشهادتهم على من له فاس على آخر باق بانه أبرام منه وان أريد
بالاثبات التصحيح عند الحاك انتقض بشهادة الزور المردودة فلو قال ولولم تتعلق الافلاس كان
أشمل انتهى (وأقول) يمكن أن يجاب باختصار الشق الاول لكنه فرض الكلام في الاثبات
على وجه التمثيل للعلم بحال النفي بالمقايضة ووضوح عدم الفرق بينهما في ذلك على انه يمكن أن
يراد بالاثبات الالتزام بزعم الشاهد وقصده ويجعل قوله الافلاس على تقدير الاحكام فاس من
ثبوت أو نفي أي ولولم يلزم باعتباره زعم الشاهد الاحكام فاس من ثبوت أو نفيه وحينئذ تشمل
الشهادة بالثبوت والشهادة بالنفي المقبولة والمردودة * (تبيينه) لو كانت الشهادة عند غير
حاكم ونحوه فهل هي كبيرة أيضا فيه نظر (قوله من حلف على مال امرء مسلم الخ) قال شيخنا

الجنة قاطع رواه الشيخان أي ابن عيينة في رواية يعني قاطع رحمهم وقطبة فعياله من القطع ضد الوصل العلامة

العلامة هذا الحديث والذي بعده لاسيما الثاني يدلان على ان الوعيد على الاقطاع باليمين ولا يلزم منه الوعيد على مجرد اليمين الفاجرة كما هو المذعى فليتأمل انتهى (وأقول) اما اول فعله قام عندهم ما دل على ان المراد في هذه الاحاديث هو التوعد على مجرد اليمين الفاجرة كما تقدم نظيره ويمكن أن يكون مما قام عندهم على ما ذكرناه الطبراني بسند صحيح والحاكم وصححه ان الله جل ذكراه اذن لي أن أحدث عن ديك قد مرقت رجلاه الارض وعنقه منثن تحت العرش وهو يقول سبحانك ما أعظمك ربنا فرت عليه ما علم ذلك من حافتي كاذبا اذ في هذا اشعار بالتمديد والوعيد وما رواه عبد الرزاق في باب الكسبائر من الباب الجامع عن معمر بن سعيد الحريري ان رجلا جاء ابن عمر فقال اني أصبت ذنوبا أحب أن تعذ علي الكسائر قال فعدت عليه سبعا أو ثمانيا الاشرار بالله الى أن قال واليمين الفاجرة كما تقدم نظيره واما ثانيا فلهذا الايراد منه مبنى على ان مرادهم باليمين الفاجرة اليمين الكاذبة وان لم يقطع بها شيء وليس في الحديثين توعد على ذلك بل على اليمين الكاذبة التي يقطع بها وجوابه منع ان مرادهم باليمين الفاجرة ما ذكر بل ليس مرادهم بها الا اليمين الكاذبة التي يقطع بها لان الذي نصوا على انه كبيرة هو اليمين الغموس المفسرة في الحديث بالتي يقطع بها وهو مراد المصنف باليمين الفاجرة لان الظاهر انه انما ذكر ما نصوا عليه فهذا هو المذعى ولا شبهة في دلالة الحديثين عليه غاية الامر ان بعضهم كصاحب العدة من أصحابنا ساءل باليمين الفاجرة وفسرها الزركشي بما يشمل الكاذبة التي لا اقطاع بها وهذا لا يقتضي الجزم بان هذا هو مدعاهم حتى يبنى عليه ذلك الايراد وان كان تعميم الحكم أعني كون اليمين الكاذبة مطلقة كبيرة متجها في نفسه بل بحث الزركشي أن كثرة الايمان وان كانت صادقة مفسدة كما في كثرة المخاصمة وفيه نظر والفرق لا مح على ان غاية ما يتوجه على ان المراد باليمين الفاجرة هنا مطلق اليمين الكاذبة دلالة الحديثين على بعض المذعى ومثله يقع لهم كثيرا (قوله والرحم القرابة) قال شيخنا العلامة القرابة لا تقبل القطيعة فالمناسب ان يراد بالرحم هنا المودة والتواصل الناشئان عن القرابة المذكورة مجازا في المسبب عن السبب انتهى (وأقول) المراد قطع مقتضاها وما يليق بها ومثل ذلك معهود شائع وانما أسند القطع اليها مع ارادة ما ذكره مبالغة حتى كأن من قطع ما ذكره قطع الرحم نفسها فلا حاجة الى اخراجها عن معناها بل لا وجه له مع نفويت هذه المبالغة التي قصدها الشارع كما هو اللائق بكل بلاغته وسكت الشارع عن تفسير القطيعة وقد قال أبو زرعة ينبغي أن يختص بالاساءة وقال الكمال لا ينبغي أن يختص بها بل أن يمتد إلى ترك الاحسان وقال شيخ الاسلام أما ترك الاحسان فالأقرب كما قال العراقي انه ليس بكبيرة بل ولا صغيرة ويحتمل أن يكون صغيرة في بعض الاحوال انتهى وقد يقال يتجه أن يختلف كل منهما باختلاف الحال ثم رأيت بعضهم قال ان الذي يتجه ان المراد بقطع الرحم قطع ما ألف القريب منه من سابق الوصلة والاحسان بغير عذر شرعي وبسط ذلك الى أن قال فلا فرق بين أن يكون الاحسان الذي ألفه منه قريبا مالا أو مكتوبة أو مراسلة أو زيارة أو غير ذلك فقطع ذلك كله بعد فعله لغسيرة عذر كبيرة انتهى (قوله والعقوق) أي للوالدين أي ولو كافرين كما هو ظاهر اطلاقه وهو الظاهر وان وقع في بعض الاحاديث التقييد بالمسلمين لان الظاهر أنه جرى على

والرحم القرابة (والعقوق)
أي للوالدين لانه صلى الله
عليه وسلم عدم في حديث من
الكسائر وفي آخر من أكبر
الكسائر رواهما الشيخان
واما حديثهما الخالة بمنزلة
الام وحديث البخاري عم
الرجل صنواً إليه فلا يدلان
على انهما كالوالدين في
العقوق (والفرار) من
الزحف لانه صلى الله عليه
وسلم عدمه من السبع
الموبقات أي المهلكات
رواه الشيخان نعم يجب
اذا علم انه اذا ثبت يقتل
من غير نكابة في العدة
لا تفتاء اعزاز الدين بثبوت

الغالب وكذا ينبغي أن يقال في القرابة فيما تقدم في قطعة الرحم وقد بسطوا الكلام في ضابط العقوق في كتب الفقه ومنه أن يؤذيهم ما واحد ما إذا ليس بالهين أي عادة فلا يرجع من محله (قوله ومال اليتيم أي أكله مثلاً) فإن قلت لا حاجة لذلك لأنه لا يخرج عن الغصب أو السرقة وقد تقدم قلت انما ذكره لوروده بخصوصه وحكمة افراده بالذكر في كلام الشارع وفي كلامهم أيضاً الاهتمام بشأنه وكذا يقال في خيانة الكيل أو الوزن فانه ما غصب أيضاً لكن أفردنا بالذكر اهتماماً ببيانها لتلايتها وهم حملها تبعاً لما وقعت فيه من المعاملة ونحوها (قوله في الحديث) قال شيخنا العلامة الحديث لم يسبق وانما سبقت الإشارة اليه اهـ (وأقول) هذه مناقشة هيئة لا يتوجه مثلها على الأئمة مع ان سبق الشيء أعم من أن يكون صريحاً أو إشارة (قوله وتردد ابن عبد السلام) فيه أمران * الأول انه قد يقال كيف صح له التردد مع ان ذلك غصب أو سرقة كما نقرر وقد تقدم نقله الاجماع أن غصب الحبة وسرقته كبيرة ويجاب بأنه يحتمل ان تردده هنا مبني على قول غيره فيمن تقدم ويحتمل انه يخص ما هنا بالوصي ويحتمل ويترك بأن نحو الوصي لما كان له ولاية على مال اليتيم وقد يباح له الاكل منه كما تقرر في الفروع كان له فيه شبهة في الجملة مانعة من كون أخذه كبيرة على الإطلاق اما غصبه من غير نحو الوصي فهو أولى بكونه كبيرة على الإطلاق من الغصب من غيره * والثاني انه اذا قلنا انه لا فرق هنا بين نصاب السرقة وما دونه فهل اختصاصه كالمال أولاً كما تقدم ان غصب غير المال صغيرة فيه تظر (قوله اما في التافه فصغيرة) فيه أمران * أحدهما انه ينبغي أن يستثنى من ذلك ما لو تعلق الكيل أو الوزن ببيتيم وقلنا ان أخذه ماله كبيرة مطلقاً فيكون هذا كذلك * والثاني انا اذا قلنا بما قاله ابن عبد السلام في الغصب والسرقة من أنهم ما كبيرة مطلقاً فيحتمل ان يكون هذا كذلك فيكون ما ذكره الشارع مبني على قول غيره ويحتمل أن يفرق بينهما ما بأن هذا المالك في ضمن معاملة ونحوها كان من شأنه المسامحة فيه فلم يكن كبيرة مطلقاً كما تقدم لكن سبب أتى عن الأذرع الإشارة الى خلاف ذلك في هذا ومال اليتيم وأن كلا كبير مطلقاً (قوله وتقديم الصلاة) هو ما نقله الشيخان عن صاحب العدة وأقره قال الاسنوي وأما عند الشيخين تقديم الصلاة على وقتها كبيرة لا تحقيق له لانه ان كان يعتقد الجواز فلا كلام فيه وان كان عالماً بانع فالصلاة فاسدة وحديثه فان صلاها في وقتها فالتحريم لكونه أتى بالصلاة فاسدة فينبغي التعبير به ولا يقتصر على هذه الصورة الشاذة النادرة وان لم يصلاها في وقتها فالعصيان بالتأخير وبالصلاة الفاسدة انتهى ورده الأذرع فقال ما ذكره تخليط لا ضرر عليه وليس مراد صاحب العدة وغيره بتقديم الصلاة على وقتها الا اذا قدمها عالم بعد دخول الوقت وان ذلك لا يجوز وهذا ما اقتضاه كلام خلائق من الأئمة ولا نزاع فيه ولا ريب انه من الكماثر والتلاعب بالدين سواء اقتضاها أم لا انتهى وهو صريح في أن تعمد فعلها على وجه باطل قبل الوقت أو فيه وان أعادها فيه على وجه صحيح من الكماثر وهو ظاهر (قوله وتأخيرها عنه) * أقول ينبغي أن يكون تأخير بعضها حيث لا يكون عسداً جائزاً كما لا يخفى أو أن يكون فعلها في وقتها مع تعمد الاخلال ببعض شروطها أو واجباتها كمتأخيرها لانه ترك لها وتلاعب بالدين (قوله والكذب على رسول الله صلى الله عليه

(ومال اليتيم) أي أكله
مثلاً قال تعالى ان الذين
ياكون أموال اليتامى
الآية وقد عده صلى الله
عليه وسلم من السبع
الموبقات في الحديث
السابق وتردد ابن عبد
السلام في تقييده بنصاب
السرقة (وخيانة الكيل
أو الوزن) في غير الشيء
التافه قال تعالى ويل
للمطففين الآية والكيل
يشمل الذرع عرفاً أما في
التافه فصغيرة كما تقدم
(وتقديم الصلاة على وقتها
وتأخيرها) عنه من غير عذر
كالسفر قال صلى الله عليه
وسلم من جمع بين صلاتين
من غير عذر فقد أتى باباً من
أبواب الكماثر رواه الترمذي
وأولى بذلك تركها (والكذب
على رسول الله صلى الله عليه

(وسلم) فيه أمور * الاول ان هذا هو المشهور والافقه مذهب الشيخ أبو محمد الجويني الى أن الكذب عليه صلى الله عليه وسلم كفر وقال الزركشي ولا شك ان الكذب عليه في تحايل حرام أو تحريم حلال كفر محض وانما الخلاف في تعدده فيما سوى ذلك انتهى * والثاني أنه ينبغي أن يكون من الكذب عليه تعدد رواية الموضوع عنه بلامسوخ شرعي بل ربما يكون منه أيضا اللحن في كلامه بلا عذر صحيح * والثالث قال شيخ الاسلام والوجه ان الكذب على غيره من الانبياء أي وان لم يكونوا رسلا فيما يظهر كعبيرة قياسا على الكذب عليه الخ انتهى وليتظر الكذب على الملائكة وينبغي أن يكون كبيرة خصوصا الكذب على مثل جبريل واسرافيل (قوله اما الكذب على غيره فصغيرة) قال شيخنا العلامة واعلم ان الشارح وجه قول المصنف فيما مر تكذيب الاصل الفرع لا يسقط المروي باحتمال نسيان الاصل له بعد روايته للفرع فلا يكون واحدا منهما بتكذيبه لا يخرج مخرجا وهو يقتضي ان التكذيب بعد الرواية مع عدم النسيان مجروح وهو كذب على غير النبي وليس من صفات الخسة فيكون كبيرة خلاف ما نص عليه هنا انتهى (وأقول) هذا الاعتراض مما يتوجب منه بل لا ينبغي ان يكون الاسم والان الذي أراد الشارح فيما سبق كونه مجرحا وكونه كبيرة هو كذب الفرع لانه كذب على النبي صلى الله عليه وسلم لا ترى قوله هناك ووجه الاسقاط الذي نفي الامدى الخلاف فيه الى قوله والكذب على النبي الذي يؤل اليه الامر في ذلك على تقدير انما يسقط العدالة اذا كان عددا انتهى فانه احتراز بقوله على تقدير محالو كان الكذب من الاصل فانه لا يسقط العدالة لانه صغيرة لانه كذب على غير النبي بل الشيخ نفسه بين ذلك فيما سبق حيث قال قوله على تقدير هو أن يكون الكذب على الراوي دون تقدير وهو أن يكون الكذب من الاصل انتهى فسيحان من لا ينسى (قوله وضرب المسلم) فيه أمور * الاول قال الزركشي وخص المصنف المسلم لانه أخفش أنواعه والا فالذي يغير حق كذلك قال العراقي ان أراد في التحريم فسلم وان أراد في كونه كبيرة فهو ممنوع انتهى وعندى ان الوجه كونه كبيرة كما هو ظاهر كلام الزركشي بل صريحه * والثاني شمل الضرب اليسير وذكر الاذرعى أن الضربة والخدشة اذا عظم ألمها أو كان أحدهما الوالد أو ولي ينبغي ان يلحقا بالكبائر انتهى * والثالث انه ينبغي أن يدخل المسلم الجاني في المسلم فان الظاهر ان ضربه يغير حق كبيرة أيضا واما الحيوان البهيمة كالجار فظاهر كلامهم ان ضربه يغير حق لا يكون كبيرة ولا يعد استثناء ضرب شديدي يتضمن تعذيرا (قوله معهم سيات الخ) قال شيخنا العلامة في الاستدلال به على كون ضرب المسلم كبيرة ما لا يخفى وجهه وقد مر غير مرة وقال الكمال أطلقه أي قوله وضرب المسلم فتناول ما يسمى ضربا والدليل يتضمن الوعيد على ضرب خاص وهو الضرب بالسياط الموصوفة انتهى ثم قال قوله يضربون بها الناس ظاهره أن ذلك شأنهم وهو يقتضي تكرره من الضارب فالدليل غير مطابق لما تدعي لاطلاقه وتقييد الدليل انتهى (وأقول) جواب ذلك أنهم أشاروا بالاستدلال بهذا الخبر الى أنهم فهموا بقرائن شرعية ان خصوص كون الضرب بالسياط الموصوفة وأن كون ذلك شأنهم غير معتبر في هذا الحكم والى أن ذلك ظاهر بين جملة الشرع حتى لم يحتج الى التنبية عليه ومما يدل على ان خصوص ما ذكر ليس شرطا ما أخرجه الطبراني بسند جيد عن أبي امامة قال قال

(وسلم) قال صلى الله عليه
وسلم من كذب على متعمدا
فليتبوأ مقعدا من النار
رواه الشيخان اما الكذب
على غيره فصغيرة (وضرب
المسلم) بلا حق قال صلى
الله عليه وسلم متعمدا من
أمتي من أهل النار لهم
قوم معهم سيات كاذبا
البقر يضربون بها الناس
ونساء كاسيات عاريات
الى آخره رواه مسلم

رسول الله صلى الله عليه وسلم من جرد ظهره لمسلم بغير حق اتي الله وهو عليه غضبان وروى أيضا
 ظهر المسلم حتى لا يحقه على انه يجوز أن يكون استمدالا على بعض المتدعي وقد سبق انه أمر
 معهود (قوله وسب الصحابة) قال العراقي ويستثنى من ذلك سب الصديق بنى الصحبة فهو
 كفر اتكذيب القرآن انتهى وفي العباب وفي كفر ساب الشيخين تردد انتهى ومقتضى
 المذهب أنه ليس كفرا (قوله الخطاب للصحابة السابقين) ان قيل لم يجمع في قوله لا تسبوا مع
 ان الساب واحد وانتهى انما ورد بسبب وقوع السب قلت اشارة الى ثبوت هذا النهي
 للجميع وان السب لا يليق باحدهم (قوله الذي لا يليق بهم) قال شيخنا العلامة فيه ان
 السب المذكور ان كان حين صدوره حراما خالف قولهم ان الصحابة كلهم عدول وان لم يكن
 حراما بان لم تثبت حرمة الا بالنص المذكور لم يكن السب المذكور مقتضيا للتنزيل بلهم منزلة
 غيرهم وقد يجاب باختیار الشق الاول والاقدام على الحرام جاهلا بحرمة لا يتقى العدالة كما هي
 انتهى (وأقول) يجوز أيضا مع اختيار الشق الاول كون خالد رضى الله عنه عالما بحرمة
 السب في نفسه لكنه ظن بالاجتهاد جواز مثل ما وقع منه في الخصومة خصوصا وقد تقرر
 في الشرع جواز سب الساب بشرطه وقد يجاب أيضا باختيار الشق الثاني والسب المذكور
 مقتض للتزليل المذكور بل تردد اذ لا يليق بالصحابة الوقوع فيما لا ينبغي وان لم يكن حراما
 (قوله اما سب واحد من غير الصحابة فصغيرة) أقول فيه أمران الاول أنه ينبغي ان يستثنى
 من غير الصحابة اولياء الله بناء على ما صرح به بعضهم من ان اذية اولياء الله ومعاداتهم من
 الكفار لما روى البخاري من قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى قال من عادى لي وليا فقد
 آذنته بالحرب أي علمته أني محارب له ولا خفاء في أن في السب اذية ومعاداته وهذا هو مقتضى
 استمدال الشارح بخبر البخاري المذكور مع قوله والصحابة من أولياء الله الدال على ان الاولياء
 اعم منهم * الثاني ان الوجه ان يكون سب غير الصحابة مطلقا كبيرة حيث تكون الغيبة كبيرة
 لوجود معناها فيه فهو من افرادها بل قد تكون اشد افرادها ومن أشدها ومن هنا يؤخذ ان
 سب اهل العلم وحلة القرآن كبيرة لان غيبتهم كبيرة وان غيبة اولياء الله كبيرة وان لم يكونوا من
 اهل العلم وحلة القرآن اذ لا ينحطون عنها وهذا هو الظاهر وظاهر ان الكلام في اهل العلم
 وحلة القرآن غير المنهمكين في الخلفات اذ هؤلاء لا اعتبار بهم فليتأمل (قوله ومعناه تكرار
 السب) قال شيخنا العلامة أي وتكرار الصغيرة اذمان عليها وسب أي أنه من الكبار
 ولا يخفى أن الادمان اخص لانه كما سب أي المواظبة (وأقول) التكرار يصدق بالمواظبة فيصح
 حمله عليهم بقراءة قول المصنف وادمان الصغيرة لان السب من افرادها وانما اقتصر الشارح
 في التفسير على التكرار لانه اللازم في معنى السب فتمدبر (قوله وكتمان الشهادة) فيه
 امور * الاول أنه ان قيل ينبغي تقييده وتقييد الغلول بما ينقص عن نصاب السرقة ان قلنا
 بذلك التقييد في الغصب والسرقة بل اولى لانه لا يزيد عليهم ما قلناه هو محتمل وقد يفرق بان مجرد
 اخذ الغاصب يمكن استدراكه بالاستخلاص منه بخلاف كتمان الشهادة فانه يقوت الحق
 بالكلية وهذا هو قضية اطلاقهم والدليل وهو الموافق لما مر في اليمين الفاجرة * الثاني ان الجلال
 الملقبني قيد ذلك بما اذا دعي اليها القول تعالى ولا يأتى الشهاداء اذا ما دعوا أمان كانت عنده

(وسب الصحابة) قال صلى الله
 عليه وسلم لا تسبوا اصحابي
 فوالذي نفسي بيده لو أن
 أحدكم اتفق مثل أحد ذهابا
 ما أدرك مد أحدهم ولا
 نصيفه رواه الشيخان
 وروى مسلم عن أبي سعيد
 الخدري انه كان بين خالد
 ابن الوليد وعبد الرحمن بن
 عوف شئ فسيبه خالد فقال
 صلى الله عليه وسلم لا تسبوا
 أحدا من أصحابي فان أحدكم
 لو اتفق الخ الخطاب للصحابة
 السابقين نزلهم لسبهم الذي
 لا يليق بهم منزلة غيرهم حيث
 عال بما ذكره وروى
 البخاري انه صلى الله عليه
 وسلم قال ان الله تعالى قال
 من عادى لي وليا فقد آذنته
 بالحرب أي أي معاقب
 والصحابة من أولياءه تعالى
 وسبهم مشعر بمعاداتهم
 أما سب واحد من غير
 الصحابة فصغيرة وحديث
 الصحيحين سب باب المسلم
 فسوق ومعناه تكرار السب
 (وكتمان الشهادة)

شهادة لرجل وهو لا يعلم بها او كان شاهدا في امر لا يحتاج الى الدعوى بل يجوز بحسبة فلم يشهد بذلك ولم يعلم صاحب الحق حتى يدعى به هل يسمى ذلك كتمان فيه نظر وكلام الشيخين في الاداء دليل على انه ليس قادحا انتهى ونظر فيه غيره وفي دلالة الآية لما قبله وقد قال العراقي قال ابن القشيري من كتمان الشهادة الامتناع من ادائها بعد ومنه ان لا يكون عند صاحب الحق علم بان له شهادة وخانه صاحبها انتهى وظاهر ذلك انه يجب اعلام صاحب الحق على الفور ولا يبعد تقييد ذلك بما اذا احتل حاجته اليها والرغبة فيها حالما لوطن انه وان اخبر به لم يفتقح بها في الحال اولم يكن ثم من يفيد الاداء عند دفعه فالمجبه جواز التأخير الثالث ينبغي ان يستثنى من امتناع كتمان الشهادة ما لو وقع بحضوره سب او قذف الغير اخذ من قول الاحياء في تعريفهم النيمة بأنها نقل كلام الناس بعضهم في بعض على وجه الافساد بينهم مانعه هذا هو الاكثر ولا يختص بذلك بل هي كشف ما يكره كشفه سواء اكرهه المنقول عنه او اليه او ثالث وسواء كان كشفه بقول او كتابة او رمزا او ايماء وسواء في المنقول كونه قولاً او فعلاً عيباً ونقصاً في المنقول عنه او غيره فحققة النيمة افشاء السر وهتك السر عما يكره كشفه وحيث ينبغي السكوت عن حكاية كل شيء شوه من احوال الناس الا ما في حكاية نفع لمسلم او دفع ضرر كما لو رأى من يتناول مال غيره فعليه ان يشهد به انتهى فليست امل (قوله أي مسح) فيه امران الاول وجهه شيخنا العلامة ثم قال وهذا تكلف لم اره لغيره الى ان قال على ان المسخ الذي ادعاه غير ثابت انتهى (وأقول) اما قوله وهذا تكلف فهو مبني على ان المراد بالمسخ هنا المسخ الحسي وهو ممنوع بل يجوز ان يكون مراد الشارح به المسخ المعنوي كما قيل بذلك في قوله صلى الله عليه وسلم اما يخشى الذي يرفع رأسه قبل الامام الحديث وظاهر ان المسخ المعنوي لا تكلف فيه بوجه على اننا لانسلم ان في المسخ الحسي تكلفاً وما المانع منه وأي تكلف فيه واما قوله لم اره لغيره فلا اثر له اذ من حفظ حجة على من لم يحفظ ولا سيما الشارح ذلك الامام المطلع الثقة وابن اطلاع الشيخ من اطلاعه واما قوله على ان المسخ الذي ادعاه غير ثابت فان اراد بعدم ثبوته عدم حصوله للقلب فلا سند له في هذا النقي ولا وجه يتسلك به اذ هو امر ممكن لم يقم على منعه عقل ولا نقل فيجوز ان يكون حاصلاً لكن لا يطلع عليه اذ لا يتأتى رؤيته ومجرد الاستبعاد مما لا يجدي وان اراد به عدم ثبوت النقل بذلك فكذلك لان غاية الامر انه لم يطلع على ذلك وهذا لا يؤثر في نقل الشارح والثاني انه قد يتوقف في دلالة الآية على كون السكتان كبيرة الا ان يجاب بان الوعيد المعتبر في الكبيرة شامل للوعيد بمسح القلب ومن الأدلة على انه كبيرة ما أخرجه الطبراني من رواية من احتج به البخاري من انه صلى الله عليه وسلم قال من كتم شهادة اذ ادعى اليها كان كمن شهد بالزور (قوله والرشوة) ظاهر كلامهم انها كبيرة وان كانت يسيرة أو كان الحق ما لا دون نصاب السرقة ويوجه بانه انضم الى اخذ مال الغير بخير حق تبديل الشرع ممن وضع لتفقيده بخلاف مجرد الغصب والسرقة ثم رأيت ان الاذرى قال اطلق شريح الروياني وغيره ان كل أموال اليتامى وغيرهم بالباطل من الكاثر وكذا اخذها رشوة ولم يفرقوا بين أن يبلغ ذلك ربع دينار وان لا وكذا اطلق صاحب العدة اكل أموال اليتامى واخذ الرشوة وجرى على اطلاقه فيها وفي كبل أو وزن الشيخان وسيأتى عن النص ما يشهد له وذلك يؤذن تضعيف التقييد بحمله

قال تعالى ومن يكتتمها فإنه آثم
قلبه أي مسح (والرشوة)

وهي أن يبذل مالا ليحق باطلا أو يبطل ٣٦٢ حقا قال صلى الله عليه وسلم لعنة الله على الراشي والمرشئ

رواه ابن ماجه وغيره وزاد الترمذي في رواية في الحكم وحسنه والحاكم في رواية ايضا والرائس هو الذي يسمي بينهما وقال فيه بدون الزيادة في صحيح الاسناد وقال الترمذي فيه بدونهما حسن صحيح اما بطل مال للمكلم في جائز مع السلطان فلا يجعالة جائزة (والديانة) وهي استحسان الرجل على أهله وفي الحديث ثلاثة لا يدخلون الجنة العاق والديه والديوث ورجلة النساء قال الذهبي اسناده صالح (والقيادة) وهي استحسان الرجل على غير أهله وهي مقبلة على الديانة (والسعاية) وهي أن يذهب بشخص الى ظالم ليؤذيه بما بقوله في حقه وفي نهاية الغريب حديث الساعي مثل أي مهلك بسعائه نفسه والمسي به واليه (ومنع الزكاة) قال صلى الله عليه وسلم ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤتي منها حقها الا اذا كان يوم القيامة صفحت له صفائح من نار فأحى عليها في نار جهنم فيكوى بها جنبه وجبينه وظهره الى آخره رواه الشيخان (وبأس الرجس) قال تعالى انه

في المصوب بربع دينار انتهى (قوله وهي أن يبذل مالا الخ) فيه امور الاول انه جعل مسمى الرشوة البذل مع ان الاخذ كبيرة أيضا كما صرح حواشي الثاني ان نفس الحكم بغير حق ينبغي عذمه من الكبار وان اتنى البذل المذكور كما يدل عليه حديث القضاة الثلاثة واحد في الجنة واثنان في النار فاما الذي في الجنة فرجل عرف الحق فقضى به ورجل عرف الحق فخار في الحكم فهو في النار ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار فكل من البذل والاخذ للغرض المذكور كبيرة وان لم يقع حكمه والحكم بالبطل كبيرة وان لم يوجد أحد أخذوا بالبذل والثالث ان قوله ليحق باطلا أو يبطل حقا يخرج ما اذا أخذ ليحق حقا مع أنه ينبغي ان يكون كذلك ولهذا قال الجلال البلقيني سواء اخذها على الحكم بالبطل أو الحكم بالحق والرابع ينبغي أن يتظر فيما لو بذل مالا لا أحد هذين الغرضين حيث حرم كهدية من لم يعتدها ولا خصومة ولا يبعدها عنه صغيرة وظاهره لانه لا حرمه على المدافع اذا توقف وصوله الى حقه عليه ويتجه أنه كبيرة بالنسبة الى الاخذ وهل الاهداء حيث حرم كبيرة فيه نظروا قدسوه رشوة وغلوا وشبهه قوله في الحديث هدايا العمال غلول (قوله قال صلى الله عليه وسلم لعنة الله على الراشي والمرشئ الى قوله والحاكم في رواية أيضا والرائس هو الذي يسمي بينهما) اقول يؤخذ منه ان كلاما من قبول الرشوة والسمي فيها من ثالث كبيرة لوجود اللعن على الثلاثة في هذه الاخبار وهو وجه الدلالة نعم حيث جاز الدفع للرائي كما تقدم وكان الرأش من جهته فلا تحريم عليه كما هو ظاهر وهذا ذكر بعضهم ان الرأش تابع للرائي في قصده ان قصد خيرا لم تلحقه اللعنة والا لحقته (قوله استحسان الرجل على أهله) ينبغي وان لم يقع الاخذ الاختلاء على نية المحرم وان المراد باهله الزوجة ونحوها كبنته (قوله وهي أن يذهب بشخص الخ) قال شيخنا العلامة الظاهر أن المتكلم في شخص بما يؤذيه عند ظالم كاف في تحقق السعاية وان لم يذهب به اليه (وأقول) ان ثبت ان هذا من أفراد السعاية امكن دخوله في هذا التعريف يجعل الباء السببية ويكون قوله ليؤذيه بياناً لتلك السببية أي بسبب شخص أو بقتل مضاف أي بامر وشأنه فلا يقتضي مصاحبة معه وظاهره ان في معنى قوله في حقه نحو اشارته اليه كما لو سأل ظالم من فعل هذا فأشار هو اليه وان في معنى قصد الايذاء ما لو لم يقصد ايذاءه اذا علم ان اخبارا الظالم يترتب عليه ايذاءه (قوله فيما ساقه في الحديث من نار) قال شيخنا العلامة انظر ما حكمته مع قوله فاحى عليها في نار جهنم (وأقول) حكمته المبالغة البالغة فان صفائح النار اذا احى عليها صارت أبلغ ما يكون في الحرارة (قوله فيكوى بها) قال شيخنا الشهاب عبر بالمضارع إشارة الى ان الكي مستمر بخلاف التصفية فانه ينقضي انتهى (أقول) ولا يستحضاره الصورة العجيبة (قوله جنبه الخ) انظر حكمة تخصيص هذه الثلاثة (قوله قال تعالى انه لا يأس من روح الله الا القوم الكافرون) قال شيخنا العلامة يدل على ان اليأس كفر وهو خلاف قول الشارح ان المراد تعداد الكبيرة مع وجود الايمان (وأقول) هذا الاستدلال صادر من القوم واعلمهم انما استدلووا بالآية على ان اليأس كبيرة لصرحهم قوله فيها الكافرون عن معناه الحقيقي حكمه على التشبيه بالكفر في عظم الذنب للدلالة على ان اليأس بالمعنى المراد هنا ليس كفر حقيقة كخبر من الكبار الاثر بالله والايأس من روح الله رواه الدارقطني لكن صوب وقعه على ابن

لا يأس من روح الله الا القوم الكافرون

مسعود فان الظاهر من الاشارة مطلق الكفر بقضية استقراء استعمال الشارع له ومن
العطف المغايرة والخاص ان ههنا مقامين أحدهما ان اليأس بالمعنى المراد هنا ليس بكفر
حقيقة وأنه لم يرد في الآية الكفر حقيقة لما قام عندهم في ذلك والثاني كون اليأس كبيرة فلم
يسكنوا ههنا في المقام الاول اتسكالا على ما ينووه في محل آخر وتكاملوا في المقام الثاني والآية
بعد الفراغ من المقام الاول وصرفها عن ظاهرها بنحو حملها على التشبيه او على كفران النعمة
دالة عليه لان ما أشبهه الكفر في العظم لا يكون الا كبيرة وقد أطلق جماعة ان كفران نعمة
المحسن من الكبرياء قيل وهو بعيد ويتعين حمله على كفران نعمة الله اذ هو المحسن على
الحقيقة ويمكن حمله أيضا على كفران نعمة محسن يجب مراعاته كالزوج انتهى (واقول)
يبقى الكلام في المراد بكفر النعمة فانه ان اريد به انكار انعم الله فقد يتوقف في الاقتصار
على كونه كبيرة وان اريد به عدم الشكر عليهم فان اريد بالشكر الشكر اللسان في كون تركه
كبيرة تنظر يتلقى من نحوى كلام الفقهاء وان اريد به ترك الطاعات فكونه كبيرة لا يتوقف على
كونه كفران النعمة وقد عد بعضهم من الكبار نسيان النعمة فليتأمل المراد به ويمكن أن
يراد بكفر النعمة ونسيانها ترك شكرها مطلقا فلا يوجد شكر عليها لا بالقلب ولا باللسان
ولا بالاركان (قوله بالاسترسال في المعاصي) قال شيخنا العلامة ان كان المكرا يقع النكال
بالمعاصي بغتة من غير تقادم انداز فالحصار السبب فيما ذكره الشارع مسلم وان كان يقع
النكال مطلقا بغتة فلا اذا الامن من المكركب ينبت ذلك بلزوم بان لا يقع وان كان طائعا وهذا
يقضي حصر الامن في الخاسرين على ما في الآية الكريمة انتهى (واقول) لقائل ان يمنع هذه
التفرقة التي ادعاها اذ لا مانع بناء على ان المكركب هو يقع النكال بالمعاصي بغتة من غير تقادم
انذار من كون المكركب هو الجزم بان لا يقع وان كان طائعا ودعوى ان الثاني يقتضي الحصر
المذكور ممنوع اذ الحصر على التقديرين صحيح قطعاً فلم يقتض الشان دون الاول (فان قلت)
ما حكم الامن مع الطاعات (قلت) ان اريد به اعتقاد عدم وقوع عذاب احد على معصية فينبغي
ان لا كلام في ان هذا كبيرة بل قد يكون كفرا لما استقر في الشرع انه لا بد من تعذيب بعض
العصاة وان اريد به اعتقاد عدم تعذيبه وحده او مع البعض لقوة رجائه فالظاهر ان هذا ليس
صغيرة فضلا عن كونه كبيرة أخذ من قواهم ان الافضل للحي استواء خوفه ورجائه او لعدم
قدرة القادر فلا يتوقف في كونه كذا ومن هنا ينظر تقييدهم بالاسترسال في المعاصي فليتأمل
(قوله قال تعالى فيه وانهم لم يقولوا منكم من القول وزورا) اقول وجه الدلالة من الآية
ان الله تعالى سماه زورا والزور كبيرة ويوافقه ما نقل عن ابن عباس من ان الظاهر من الكبار
وسكتوا عن الايلاء ولا يبعد كونه كبيرة ايضا (قوله قال تعالى قل لا اجد فيما أوحى الى محترما
الح) اقول قضية هذا الاستدلال كون الدم كبيرة ايضا وليتأمل وجه الدلالة من الآية فان
التحريم اعلم من الكبيرة وقد بسطت دلالة حرمة عليكم الميتة اذ قوله فيما اذلكم فسق راجع
لجميع على القاعدة الاصولية وكون الشيء فسقا بالمعنى الشرعي يقتضي انه كبيرة (قوله)
لان صومه من اركان الاسلام فقطره يؤذن بقوله كثرات من تركه بالدين) فيه امران
* الاول قال شيخنا العلامة فيه تلويح بان القطر كبيرة على التعريف الذي اختاره المصنف

(وامن المكركب) بالاسترسال
في المعاصي والاتسكال على
العقود قال تعالى فلا يامن مكركب
الله الا القوم الخاسرون
(والظهار) كقول الرجل
لزوجته انت على كظهر ابي
قال تعالى فيه وانهم لم يقولوا
منكم من القول وزورا أي
حيث شبهوا الزوجة بالام
في التحريم (ولحم الخنزير
والميتة) أي تناولها لغير ضرورة
قال تعالى قل لا اجد فيما
أوحى الى محترما على طاعم
يطعمه الا أن يكون ميتة
او دما مسفوحا. ولحم خنزير
فانه رجس (وفطر رمضان)
من غير عذر لان صومه من
أركان الاسلام فقطره يؤذن
بقوله كثرات من تركه بالدين

(والغلول) وهو الحيانة من الغنمة ٢٦٤ كما قال أبو عبيد قال تعالى ومن يغفل يأت بما غل يوم القيامة (والمحاربة) وهي

قطع الطريق على المارين
باخافتهم قال تعالى انما جزاء
الذين يحاربون الله ورسوله
ويسعون الآفة (والسحر
والربا) بالموحدة لانه صلى
الله عليه وسلم عدهما
من السبع الموبقات في
الحديث السابق (وادمان
الصغيرة) أي المواظبة عليها
من نوع أو أنواع وليست
المكاثرة منحصرة فيما عده
كما أشار إليه بالكاف في
أولها وما ورد في حديث
الصحيحين المكاثرة بالشر
بأنه والسحر وعقوق الوالدين
وقتل النفس زاد البخاري
واليمين الغموس ومسلم
بدلها وقول الزور وحديثهما
اجتنبوا السبع الموبقات
الشركة بالله والسحر وقتل
النفس التي حرم الله الا
بالحق وآكل مال اليتيم
واكل الربا والتولي يوم
الزحف وقذف المحصنات
الغافلات المؤمنات فحملوا
على بيان المحتاج اليه منها
وقت ذكره وقد قال ابن
عباس هي الى السبعين
أقرب وسعيد بن جبير هي
الى السبع مائة أقرب يعني
باعتبار أصناف أنواعها
(مسئلة الاخبار عن) نبي
(عام) للناس (لا ترافع فيه)
الى الحكم (الرواية)

دون الاولين انتهى (واقول) يمكن الاستدلال بما في حديث رواه ابن خزيمة وجمان في صحيحهما
ثم انطلق بي فاذا أنا بوم مهلقين بعراقهم مشقة أشد اقهرهم دما قال قلت من هؤلاء قال
الذين يقطرون قبل تحلة صومهم الحديث أي قبل تحق دخول وقته وهذا يتضمن الوعيد
عليه * والثاني ان التقييد برمضان يخرج غيره من الصوم الواجب كالنذر والكفارة وينبغي
أن يكون كصوم رمضان والحديث المذكور يشمله وان لم يشمله دليل الشارح ثم رأيت بعضهم
قال وظاهر ان مثل ذلك أي ترك صوم يوم من رمضان والافطار فيه بغير عذر ترك صوم واجب
مضيق من نذر أو كفارة فيكون كبيرة كالافطار منه بغير عذر اهـ والمتجه تخصيص تقييده
بالمضيق بصورة التردد دون صورة الافطار بغير عذر وهل كالواجب التطوع بناء على وجوبه
بالشروع فيه نظرا ولا يبعد انه كالواجب لانه بعد الشروع عصارا واجبا (قوله قال تعالى ومن
يغفل يأت بما غل يوم القيامة) أقول وجه الدلالة ان معنى يأت بما غل انه يأتي بالذي غلب عليه
على عنقه أو يأتي بما احتمله من وباله وانما كما قاله المفسرون وعلى كل فلا فائدة في الاخبار بذلك
الا الإشارة الى انه يعتد عليه فقيه وعيدو يقويه ثم توفي كل نفس ما كسبت (قوله باخافتهم)
ظاهرا ان مجرد الاخافة كبيرة وان لم يحصل أخذ مال ولا قتل وهو مقتضى الآية الكريمة فانه
تعالى توعد فيه بالعذاب العظيم في الآخرة مع ان من أقسام المحاربة فيها مجرد الاخافة كما صرح
به تفسير ابن عباس رضي الله تعالى عنه (قوله والسحر) أقول هو ظاهر في نفسه وصرح جمع
كالحلال البلقيني بأن كلام من تعلمه وتعلمه وطاب عمله كبيرة أيضا والكلام في سحر لا كفر فيه
بان لم يقرن بكفر والافهوكفر وقد يقال لاحاجة لهذا فان السحر في نفسه ليس بكفر والكفر
ما اقترن به (قوله والربا) أقول مقتضى كونه في الشرع اسم الله قد اخصص ان مجرد ذلك
العقد كبيرة (قوله وادمان الصغيرة أي المواظبة عليها من نوع أو أنواع) فيه أمران * الأول
قال شيخنا الشهاب في قوله أي المواظبة عليها الخ مانصه يفهم ان الآتي بواحدة من كل نوع
لا يكون مدنا اهـ (واقول) ما قاله ممنوع لان الاتيان بواحدة من كل نوع يصدق عليها صدقا
ظاهرا المواظبة عليها من أنواع فن أين هذا الافهام * الثاني ان صريح كلامه ان ادمان الصغيرة
كبيرة والذي في الفروع انه مسقط للعبد بشرط أن لا تغلب طاعته معاصيه قال البلقيني
والرجوع في الغلبة الى العرف فانه لا يمكن أن يراد مدة العمر فالمستقبل لا يدخل في ذلك
وكذلك ما ذهب بالتوبة وغيرها ولهذا قال الشافعي في المختصر ليس من الناس أحد نعلمه الا
أن يكون قليلا لا يحض الطاعة والمرواة فاذا كان الاغلب على الرجل الاظهر من أمره الطاعة
والمرواة قبلت شهادته واذا كان الاغلب الاظهر من أمره المعصية وخلاف المرواة ردت شهادته
قال البلقيني واتفق الاصحاب على ان المراد الصغار فان الكبيرة بمجرد ما يخرج عن العدالة
وان كان الاغلب الطاعة اهـ (قوله يعني باعتبار أصناف أنواعها) قال شيخنا الشهاب أي وأما
ابن عباس فاعتبر الأنواع نفسها فلا مخالفة اهـ * (مسئلة الاخبار عن عام الخ) * (قوله وخلافه)
وهو الاخبار عن خاص ببعض الناس يمكن الترافع فيه الى الحكم الشهادة) أقول يرد عليه
أمران صرح الكمال بإيراد أحدهما وأشار الى إيراد الآخر * الأول انه غير مانع لتساوله الدعوى
والاقرار * والثاني انه غير جامع لعدم تناوله ما لو كان المشهود به عاما كالوقوف على المسلمين أي أو

على الخلق بناء على صحته بل وعلى بطلانه إذا الترافع يكون للإبطال كما يكون للإثبات والثاني
 وارد على الشارح دون المصنف لأن الخلاف في عبارته شامل للعام الذي يمكن فيه الترافع
 كهذين المثالين ويمكن الجواب عن الأمر الأول بأن هذا تعريف بالاعم وقد أجازة الاقدمون
 وبأن الغرض تمييز الشهادة عن الرواية وهو حاصل بما ذكرنا عن غيرهما مطلقا فلا يتوجه أنه
 لا يميزها عن الدعوى والاقرار إذا الواجب في التعريف تمييزه المعروف عما قصد تمييزه عنه لا عن
 جميع ما عداه مطلقا كما صرحوا بتفسير ذلك في غير موضع وعن الثاني بأن العام المشهود به كالوقوف
 على المسلمين أو جميع الخلق فيه جهتان جهة عموم وهو عدم اختصاص أحد به من المسلمين
 أو الخلق مثلا وجهة خصوص كاستيلاء زيد عليه بغير حق ومنع المستحقين عنه وهو باعتبار
 الجهة الأولى يكون الاخبار عنه رواية ولا يتأتى الترافع فيه إلى الحكم إذ مجرد الدعوى بأن
 هذا لجميع المسلمين لا التفات إليها ولا معنى لها فإن أضاف إلى ذلك أنني استحق منه وهذا يعني
 مثلا رجعت الدعوى والنزاع إلى الخصاص وباعتبار الجهة الثانية يكون الاخبار عنه شهادة
 ويتأتى الترافع فيه فالشهادة والترافع لا يتعلقان إلا بالخصوص ولوفي الجملة فنم قصر الشارح
 الخلاف في عبارة المصنف على الخصوص وادعى أن نفي الترافع في العام لبيان الواقع كما سيأتي
 وقد يقال بل يمكن الترافع في العام فان من منع من تناول الوقف المذكور ساغ له رفع الأمر إلى
 الحاكم والدعوى بأن هذا وقف على عموم المسلمين أو عموم الخلق وأما من فاستحق وهذا يعني
 حتى منه فليتأمل (قوله وخرج بامكان الترافع الاخبار عن خواص النبي صلى الله عليه وسلم)
 أقول يظهر أن الخارج بامكان الترافع لا ينحصر في خواص النبي صلى الله عليه وسلم فان الاخبار
 عن زيد بانه فعل كذا أو بان حاله كذا رواية مع انه اخبار عن خاص لا يمكن فيه الترافع وليس
 من خواص النبي صلى الله عليه وسلم ويجاب بانه ليس في عبارته تصريح بمصر الخارج في
 خواص النبي صلى الله عليه وسلم فيمكن جعله على التمثيل (قوله فينبغي أن يزداد في الأول
 غالبا) قال شيخنا الشهاب (قلت) ولو زيد ذلك لكان تمنع صدق التعريف على هذا الفرد
 حينئذ أيضا فليتأمل اهـ (وأقول) وجه هذا الاعتراض هو البناء على أن حاصل التعريف
 مع هذا القيد هو اعتبار العموم في الغالب فلا يصدق حينئذ الأعلى ما ثبت عموم في الغالب
 والخواص ليست كذلك إذ لا عموم لها مطلقا بل هي أبدأ خاصة والجواب منع أن هذا حاصل
 التعريف مع هذا القيد بل حاصله اعتبار العموم في نوع الاخبار غالبا فكأنه قال الاخبار
 الذي يكون باعتبار نوعه عاما غالبا وهذا صادق على الخواص لانها عامة غالبا بحسب نوعها
 فتأمل فان فيه دقة وقد قرر غير واحد هذا المعنى في تقييد كون الجدل ثناء باللسان بقولنا غالبا
 لادخال ما لا يكون باللسان (قوله ونفي الترافع فيه لبيان الواقع) أقول فيه بحث أخذا بما
 سبق من أن المشهود به قد يكون عاما يمكن الترافع فيه إلى الحكم اذ مقتضى هذا كون
 نفي الترافع للاحتراز دون بيان الواقع وقد سبق بيان الجواب عن ذلك بما فيه (قوله وما
 في المروي الخ) قال شيخنا العلامة أي المروي من الله تعالى ورسوله يرجع إلى الخبر أي الكلام
 الذي نسبته خارج حتى يكون الخطاب به اخبارا أي القاء للكلام الخبري فيدخل في حد
 الرواية فان قيل يلزم أن يكون الأمر والنهي وغيرهما في النصوص أخبارا لا انشآت قلت

ونخرج بامكان الترافع
 الاخبار عن خواص النبي
 صلى الله عليه وسلم فينبغي
 أن يزداد في الأول غالبا حتى
 لا يخرج منه الخواص ونفي
 الترافع فيه لبيان الواقع
 وما في المروي من أمر ونهي
 ونحوهما

هي انشآت وضعا استعملت في النصوص أخبارا لان لها خارجيا هو الحكم النفسى الازلى
 القائم بذات الله تعالى وان استعملت في غير النصوص على وضعها فتكون انشآت لان
 الطلب الذى هو مدلولها انما وجد في الخارج بها وان وجد في الذهن أى نفس المتكلم قبلها اه
 (وأقول) فيه أمور * أحدها ان تقييده المروى بقوله من الله تعالى ورسوله ممنوع بل لا وجه له
 لان الرواية المراد تعريفها بما ذكر أعين من الرواية عن الله ورسوله قطعاً * ثانيها ان قوله قلت
 هي انشآت وضعا الخ صريح في ان أوامر الشارع ونواهيهم مستعملة في المعنى الخبرى الذى
 بينه الشارح حتى يكون نحو قوله تعالى أقيموا الصلاة مستعمل في معنى الصلاة واجبة وقوله
 لا تقربوا الزنا مستعمل في معنى قولنا الزنا حرام وان هذا هو مراد الشارح من هذا الكلام
 وكلاهما ممنوع من الاعتناء به مخالف لظاهر كلامهم وكلام الشارح أو صريح به ما بل
 الظاهر ان ما ذكر من نحو الأمر والنهى مستعمل في المعنى الانشائى وهو المطابق لصنيعهم
 الا ترى انهم يستدلون على نحو وجوب الصلاة بنحو قوله تعالى أقيموا الصلاة فيقولون لان
 أقيموا أمر والأمر للوجوب حقيقة وهذا صريح في حمله على المعنى الانشائى اذ لو كان مستعملا
 في المعنى الخبرى الذى هو مجاز فيه لما صح قولهم انه للوجوب حقيقة لان الوجوب حقيقة ليس
 معناه المستعمل هو فيه على هذا التقدير وكونه معناه بحسب الاصل وان لم يكن الآن مستعملا
 فيه لا يصح الاستناد اليه في الاستدلال لانه غير مراد منه على هذا التقدير فالوجه بل الصواب
 انها مستعملة في معانيها الانشائية كما يصرح به كلامهم عند أدنى تأمل بانصاف والظاهر أيضا
 ان الشارح انما أراد ان ذلك المعنى الخبرى لازم لمعناها الذى هو المعنى الانشائى فلم تستعمل الا في
 المعنى الانشائى وهو المتبادر من قوله يرجع الى الخبر دون معناه الخبرى مثلاً ويؤيد ذلك موافقته
 لهم في صنيعهم المشار اليه وحمل كلامه على ذلك كاف في دفع السؤال المقدر الذى قصد جوابه
 به هذا الكلام وهو ان هذه الامور انشآت فكيف وقعت متعلقات الاخبار لا بخبر الهـ مزة كما
 اقتضاه قول المصنف الاخبار عن شئ عام ومتعلق الاخبار لا يكون الا خبر لان الاخبار هو ذكر
 الخبر ووجه الدفع حينئذ على ما قلنا انها وقعت متعلقات الاخبار لا مستلزامها معنى خبريا فهى خبر
 باعتبار ذلك المعنى اللازم وان كانت انشاء باعتبار نفس معناها المستعملة هي فيه وأما استدلاله
 على انها استعملت في النصوص أخبارا بقوله لان لها خارجيا هو الحكم النفسى الازلى القائم
 بذات الله تعالى فهو مما لا يجدي شيئا وذلك لان مجرد هذا لا يكتفى في كونها اخبارا فان الفرق بين
 الانشاء والخبر ليس هو ان الخبر خارجيا بخلاف الانشاء كما توهمه الشيخ بل كلاهما له خارجي كما
 نصوا عليه وانما الفرق بينهما ما بوجه بينهما في محلها ونقلنا بعض ما في الكلام في الاخبار السابق
 أوائل كتاب السنة منها انه في الخبر تقصد مطابقة الخارجى وفي الانشاء لا تقصد مطابقة مع
 تحقق الخارجى فيه وتحقق المطابقة فالفرق بينهما بقصد المطابقة وعدم قصدها وبمجرد تحقق
 الخارجى لا يدل على الخبرية * ثالثها ان فرقه بين النصوص وغيرها وان تلك الامور مستعملة
 اخبارات في النصوص وانشآت في غيرها مع ثبوت الخارجى لتلك الامور وان لم تقصد بها
 مطابقة سواء كانت في النصوص او في غيرها مما لا وجه له ولا سند عليه * رابعها قوله وان وجد
 في الذهن أى نفس المتكلم قبلها يدل على ان وجود الطلب في الخارج غير وجوده في نفس المتكلم

ويرد عليه انه ان اراد بالخارج ما يرادف الاعيان لم يصح اذ الطلب لا يتصور ان يكون في الاعيان
وان اراد به الواقع ونفس الامر فوجوده في نفس المتكلم وقيامه بها هو وجوده في الواقع وفي
نفس الامر وقد قدمنا في محبت الكلام في الاخبار المشار اليه ما يوضح معنى الخبر والانشاء
فراجعهم وقال شيخنا الشهاب بقوله وما في المروي الخ لا حاجة اليه لان الرواية قول الراوي قال
كذا وما المروي وما فيه فليس مما نحن فيه اه (وأقول) جواب ذلك ان المصنف وصف الخبر
عنه بالعموم للناس والعموم ليس الا وصف الامر والنهي ونحوه ما فريد الاشكال ولا يندفع
الا بما قاله الشارح واما الخبر عنه الذي تضمنه قول الراوي قال أي النبي مثلا كذا أعني صدور
قول كذا عن النبي مثلا فلا عموم فيه الا باعتبار كذا الذي هو الامر والنهي مثلا فان أريد
بالشيء الخبر عنه الصدور المذكور فلا عموم فيه فلا يطابق كلام المصنف أو نفس كذا يرجع
الى ما قاله الشارح فتأمل ومن هنا يظهر النظر في ترجيح الكمال جواب القاضى الذي نقله على
جواب الشارح بالنسبة الى عبارة المصنف فتأمل ذلك نعم يلزم من ذلك كون الرواية عند المصنف
هى الاخبار بمعنى المروي وفيه بعد ومخالفة للمبادر من أنهم احكامية المروي عنه فليستأمل (قوله
يرجع الى الخبر بتأويل) قال شيخنا الشهاب قد يقال وسائر الانشآت من غير الشارع أيضا
ترجع الى الخبر بتأويل فقول الشخص اضرب فلانا مثلا لا ينحل الى فلان ضربه مطلوب ونحو
ذلك وقد يجب بان اللفظي مثلا اذا صدر من الشارع دل على طلب نفسه قائم بالبارى سبحانه
وحيث قد لا يخلو البه لا خارج يطابقه وأمر الخلق وان دل على طلب فهو قائم بنفسه لاني
الخارج أى فينحل هذا الى اخبار عما في النفس وذلك الى اخبار عما في الخارج اه (وأقول)
جميع ما ذكره لا مفشأله الا الوهم القاسح اما قوله قد يقال وسائر الانشآت من غير الشارع
ترجع الى الخبر بتأويل فلا موقع له في هذا المقام ومن منع ان يرجع اليه بتأويل وكأنه توهم
ان مراد الشارع بقوله وما في المروي الخ ان الرجوع الى الخبر بتأويل خاص بالمرويات عن
الشارع أو ان المرويات عن الشارع مستعملة في المعنى الخبرى دون الانشآت الصادرة عن
غيره ومعلوم ان الشارع يرى من ذلك وانما خص المرويات بالذ كر لدفع النقض به على صد
الرواية كما تبين فان اراد أن الشارع كالمصنف يمنع ان الاخبار عنها رواية فيرد عليه ما أنه
ينطبق عليها احد الرواية بهذا المعنى فلا يكون مانعا فهو وهم صرف فانهم الم يمنع ذلك حيث
تحقق المذكور فانهم لم يخصوا الرواية بما يتعلق بالشارع كما لا يخفى على متأمل وأما قوله وقد
يجب الخ فقيه نظرم وجهين الاول انه جعل نحو أمر الشارع خبرا ونحو أمر غيره انشاء
وهذا مما لا وجه له وهو مبني على توهمه السابق والثاني أنه فرق بينهما بان الاول دل على طلب
نفسى قائم بالبارى فله خارج يطابقه والثاني دل على طلب قائم بنفس الخلق لا في الخارج فلم
يكن خبرا وفساده هذا لا يخفى لانه ان اراد بالخارج ما يرادف الاعيان فالطلب الذي دل عليه
أمر الشارع ليس في الاعيان قطعا وان اراد به الواقع ونفس الامر فكل من الطلب في أمر
الشارع وفي أمر غيره متحقق في الواقع ونفس الامر وقيام الطلب في أمر غيره بنفسه لا ينافي
كونه خارجيا كما هو ظاهر اذ ليس المراد بالخارج في هذا المقام الاما له متحقق مع قطع النظر عن
دلالة الكلام وما يفهم منه كما حقق في محله وقد تعرضنا له فيما سبق في أوائل هذا الكتاب أعني

يرجع الى الخبر بتأويل
فتأويل أقيموا الصلاة ولا
تقربوا الزنا مثلا الصلاة
واجبة والزنا حرام وعلى
هذا القياس (وأشبهه انشاء
تضمن الاخبار) بالمشهود
به (لا محض اخبارا وانشاء
على المختار)

هو ناظر الى اللفظ لوجود
مضمونه في الخارج به والى
متعلقه والثاني الى المتعلق
فقط والثالث الى اللفظ
فقط وهو التحقيق فلم تتوارد
الثلاثة على محل واحد
ولامنافاة بين كون أشهد
انشاء وكون معنى الشهادة
اخبارا لانه صيغة مؤدية
لذلك المعنى بمتعلقه (وصيغ
العقود كبعث) واشترت
وزوجت وتزوجت (انشاء)
لوجود مضمونها في الخارج
بها (خلافا لابي حنيفة) في
قوله انهم الاخبار على أصلها
بان يقدر وجود مضمونها
في الخارج قبل التألف بها
(قال القاضي أبو بكر
الباقلاني يثبت الجرح
والتعديل بواحد) في الرواية
والشهادة تنظر الى أن ذلك
خير (وقيل في الرواية فقط)
أي بخلاف الشهادة رعاية
للتناسب فيهما فان الواحد
يتقبل في الرواية دون الشهادة
(وقيل لافيها) نظر الى أن
ذلك شهادة فلا بد فيها من
العدد (وقال القاضي) أيضا
(يكفي الاطلاق فيهما) أي
في الجرح والتعديل فلا
يحتاج الى ذكر سببهما في
الرواية والشهادة اكتفاء
بعلم الجارح والمعدل به
(وقيل يذكرون سببهما) ولا
يكفي اطلاقهما ما لاحتمال

كتاب السنة بل كل من الطلب في أمر الشارع والطلب في أمر غيره قائم بالنفس ومع ذلك هو
خارجي بالمعنى المراد في هذا المقام لانه متحقق مع قطع النظر عن دلالة الكلام وما يفهم منه كما
تقرر فتدبر (قوله هو ناظر الى اللفظ لوجود مضمونه) أي مضمون اللفظ وهو الاخبار الخاص
وهو المعبر عنه بمعنى الشهادة في قوله الآتي وكون معنى الشهادة أخبارا وقوله والى متعلقه أي
متعلق اللفظ كقوله بان فلان على فلان كذا ووجه النظر الى ذلك ان معنى اللفظ انشائي لانه
الاخبار المخصوص الذي لا يوجد الا باللفظ ومعنى متعلق اللفظ خبري لانه معنى يتحقق قبل اللفظ
تقصده حكايته باللفظ فلذا كان أشهد انشاء تضمن الاخبار وقوله مؤدية لذلك المعنى أي الذي
هو الاخبار المخصوص وهو المسمى برعنه فيما تقدم بالمضمون وقوله بمتعلقه أي متعلق ذلك المعنى
الذي هو الاخبار المخصوص وذلك المتعلق هو الخبر به (قوله ولا منافاة بين كون أشهد انشاء
الخ) قال شيخنا العلامة هذا التوجيه مبني على ان الشهادة هو لفظ أشهد فيتناهي الحكم عليه بأنه
انشاء وتعريفه بما مر من انه اخبار عن خاص يمكن فيه الترافع لاجتماع الانشاء والاخبار فيه
وتقرير الدفع انه مؤدى موجود في الخارج لمعناه وهو الاخبار مع متعلقه أو ما يتبسا بمتعلقه وهو
المشهود به الخ (وأقول) ما رعه من بناء التوجيه على ما ذكر فيه بعد ابعده كون الشهادة لفظ
أشهد مع تعريفها آتيا بالاخبار ولا ضرورة الى بناءه على ذلك لجواز أن يكون حاصل السؤال
ان لفظ أشهد انشاء مع انه صيغة شهادة والشهادة اخبار فيكون معناه الاخبار وكونه انشاء
ينافي كون معناه الاخبار لان الانشاء والاخبار متنافيان وتقرير الدفع ما ذكره شيخنا قائل ثم
اعلم ان من الواضح للمتأمل أن قول القائل أشهد بكذا معناه ثلاثة أمور الاول الاخبار وتعلق ذلك
الاخبار بمعنى مدخول الباء ومعنى مدخول الباء وان الاول وحده معنى أشهد وحده وان
الاول مقيد بالثاني يعني أشهد باعتبار تعلقه بما بعده وان الثالث معنى مدخول الباء وان
مجموع المعاني الثلاثة معنى مجموع الالتفات والظاهر ان الاخبار الذي هو معنى الشهادة هو
مجموع الامرين الاولين واما الثالث فخارج عنه على حد ان العمى عدم البصر حيث كان
العمى هو العدم مع الاضافة الى البصر والبصر خارج عنه فقول الشارح وكون معنى
الشهادة اخبارا أي عن خاص وذلك الاخبار عن خاص هو الاخبار باعتبار تعلقه بمعنى
مدخول الباء وقوله مؤدية لذلك المعنى أي الاخبار المقيد بذلك التعلق وقوله بمتعلقه أي وهو
مدخول الباء الخارج عن ذلك الاخبار الخاص الذي هو معنى الشهادة واذا عرفت ذلك
عرفت ما في كلام شيخنا ومنه منع قوله وان الاخبار المخصوص ليس معنى أشهد بل هو معناه
باعتبار تعلقه بما بعده فان أراد ليس معناه وحده لم يكن واردا ومنع قوله وانما الاخبار
المخصوص معنى لفظ المشهود به بل هو معنى أشهد باعتبار تعلقه كذا ذكر ومنع قوله فتبين أن
الشهادة الخ بل هي الاخبار المخصوص الذي هو معنى الصيغة كاشهد باعتبار تعلقه بما بعده
وقوله وذلك غير لفظ أشهد مبني على ما بنى عليه توجيه الشارح وقد علم منه وان الشارح لم
يجعل اللفظ أشهد حتى يتوجه عليه ذلك فتأمل (قوله يثبت الجرح) قال شيخنا الشهاب أي
الجرحه قال وقوله والتعديل الاولى العدالة اه (وأقول) يمكن الاستغناء عن ذلك بجعلها
مصدرى الجهول فعناهما كونه مجرورا وكونه معقولا ويجعلها ما على حذف المضاف أي فائدة

ان يجرح بمثلين بجرح
وان يادري التعديل عملا
بالظاهر (وقيل) يذكر
(سبب التعديل فقط) أي
دون سبب الجرح لان مطلق
الجرح يطل الثقة ومطلق
التعديل لا يحصلها لجواز
الاعتقاد فيه على الظاهر
(وعكس الشافعي) رضى
الله عنه فقال يذكر سبب
الجرح للاختلاف فيه
دون سبب التعديل (وهو)
أي عكس الشافعي (المختار
في الشهادة واما الرواية
فيكنى الاطلاق فيها) للجرح
كالتعديل (اذا عرف
مذهب الجرح) من انه
لا يجرح الا بقادح ولا يكتفى
بمثل ذلك في الشهادة لتعلق
الحق فيها بالشهود له (وقول
الامامين) أي امام الحرمين
والامام الرازي (يكتفى
اطلاقهما) أي الجرح
والتعديل (للعالم) بسببهما
أي منه ولا يكتفى من غيره
(هو رأي القاضي) المتقدم
(اذ لا تعديل ولا جرح الامن
العالم) بسببهما فلا يقال انه
غيره وان ذكر معه ابن
الحاجب وغيره (والجرح
مقدم) عند التعارض على
التعديل (ان كان عدد
الجرح أكثر من) عدد
(المعدل اجماعا وكذا ان
تساويا) أي عدد الجرح

الجرح والتعديل (قوله وعكس الشافعي) أقول هذا المنقول عن الشافعي رضى الله عنه مما
أشكل على لان حاصله اشتراط التفصيل في الجرح للاختلاف في سببه دون التعديل مع انه
يلزم من الاختلاف في سبب الجرح الاختلاف في سبب التعديل لان من يجعل شيئا جرحا يجعل
اتقائه شرطاً في العدالة ومن لا يجعله جرحاً لا يجعل اتقائه شرطاً فيها فمن لم ينتف عنه ذلك الشيء
غير عدل عند من يجعله جرحاً وعدل عند من لا يجعله جرحاً فكان الاختلاف في سبب الجرح
مقتضياً للاختلاف في سبب العدالة وقد ذكر ابن الحاجب الفرق على وجه آخر وهو انه لو اكتفى
بالاطلاق في الجرح لآدى الى تقليد المجتهد وهو باطل لما سبأ في محله بيان الملازمة ان
الاختلاف واقع في سبب الجرح فالمجتهد اذا اكتفى بقول الجرح انه مجروح ولم يعرف ما هو
سبب الجرح عند الجرح مع جواز ان يكون ما هو عند الجرح سبباً ليس سبباً عند المجتهد لزم
تقليد الجرح في ذلك وهذا بخلاف أسباب التعديل فانها الكثرة لا تضبط فلا يمكن ذكرها
فلهذا اكتفى فيه بالاطلاق فليست اقل (قوله وقول الامامين يكتفى اطلاقهما للعالم هو رأي
القاضي اذ لا تعديل وجرح الامن العالم) قال الكوراني ذهب امام الحرمين والرازي الى ان
الاطلاق في الجرح والتعديل كاف ان كان المطلق عالماً بأسباب العدالة والجرح ورد المصنف
بانهم لم يزيدوا على قول القاضي اذ لا جرح ولا تعديل الامن العالم والحق ان قولهم اخص من
قول القاضي قال في البرهان والذي أراه ان العدل ان كان اماماً موصوفاً في الصناعة لا يلبق
به الاطلاق الا عند الثقة الظاهرة فمطلق ذلك منه كاف فانا تعلم ان اطلاقه عن بحث واستفراغ
وسع في النظر وأما من لم يكن من أهل هذا الشأن وان كان عدلاً رضى اذ لم يحيط بعالم الروايات
فلا بد من البوح بالاسباب وأين هذا من قول القاضي الاطلاق من العدل كاف مع ان نقل
الامام في البرهان عن القاضي انما هو في الجرح وحده اه (وأقول) لا يخفى عليك ما فيه اما
أولاً ففرض المصنف الاعتراض على من جمع بين قولي القاضي والامامين مع نقله قولهما على
الوجه الذي نقله المصنف ولا خفاء في توجه الاعتراض حينئذ واما ثانياً فاحتجاجة على ان
قولهما اخص بعبارة البرهان غير سديد اذ بتقدير دلالة على ذلك انما تنفذ اخصية قول امام
الحرمين لا قول الامام الرازي أيضاً كما لا يخفى والقياس في الاقوال غير صحيح كما هو معلوم واما
ثالثاً فالظاهر ان الأئمة فهموا بقرائن ان امام الحرمين اراد بهذه العبارة ما ذكر عنه ولهذا
جزموا بنسبة ذلك اليه والمصنف وافقهم على فهم ذلك وحينئذ يتوجه اعتراضه على الجمع
بين القولين ويمكن ان يكون من تلك القرائن على ارادة الامام ما ذكره الاقتصار في مقابلة ما ذكره
أولاً من قوله الا عند الثقة الظاهرة الخ على قوله وأما من لم يكن من أهل هذا الشأن وان كان
عدلاً رضى اذ لم يحيط بعالم الروايات فلا بد من البوح بالاسباب فانه ظاهر في ان سبب وجوب
البوح بمجرد عدم الاحاطة اي العلم بعالم الروايات أو فهموا والله لا جرح ولا تعديل عند القاضي
الامن العالم على الوجه الذي فصله امام الحرمين فلذا توجه اعتراض المصنف فتم اتم (قوله
وكذا عمل العالم في الاصح) قال السيموطي وهذا ما صححه في جمع الجوامع والمصحح في كتب
الحديث خلافة انه ليس تعدى لارأوى ولا تصحح للمروى وبه جزم النووي في التقريب تبعاً
لابن الصلاح اه (قوله والعمل بروايته يجوز ان يكون احتياطاً) قضيته انه لو كان الاحتياط

وعدد المعدل (أو كان الجرح أقل) عددا من المعدل لاطلاع الجرح على ما لم يطلع عليه المعدل (وقال ابن شعبان) من المالكية (بطلب الترجيح) في القسمين كما هو حاصل في الأول بكثرة عددا الجرح وعلى وزانه قال بعضهم ان التعديل في المثالب مقدم (ومن التعديل) لشخص (حكم) بشرط العدالة في الشاهد (بالشهادة) من ذلك الشخص اذ لو لم يكن عدلا عند ما حكم بشهادته (وكذا عمل العالم) المشترط للعدالة في الراوي برواية شخص تعديل له (في الاصح) والامام عمل بروايته وقيل ليس تعدلا له والعمل بروايته يجوز ان يكون احتياطا (ورواية من لا يروى الا للمعدل) أي عنه بان صرح بذلك أو عرف من عادته عن شخص تعديل له كما لو قال هو عدل وقيل لا لجواز ان يترك عادته (وليس من الجرح) لشخص (ترك العمل بروايته) ترك الحكم بمشهوده) لجواز ان يكون التركة عارضا (ولا الحد) له (في شهادة الزنا) بان لم يكمل نصابها لانه لا تنقضاء النصاب (ولا في) (نحو شرب النبيذ) من المسائل الاجتهادية المختلفة فيها كمنكاح المتعة

في ترك العمل كالعدل المروي على جواز اخذ مال انسان كان عمل العالم به تعدلا قطعاً وليس بعيدا (قوله وقيل لا لجواز ان يترك عادته) قال السيوطي وعلمه أهل الحديث اه وقضية التعديل انه لو صدر منه ما يدل على انه لم يترك عادته كان تعدلا اتفاقاً وهو وجبه (قوله كمنكاح المتعة) قال شيخنا الشهاب كانه بالنظر الى فرض ذلك في العصر الاول والا فالاجماع الا ان منه قد على التحريم اه (قوله لجواز ان يعتد بابا ذلك) قال شيخنا الشهاب قضية انه لو شرب من النبيذ قدر الايسر وهو يعتد التحريم وحده زالت عدالته وفيه نظر فقد مر ان شرب من ذلك صغيرة اه (وأقول) قد حقق الكمال وغيره فيما مر انه بشرب ما ذكر يحذور شهادته ونقله عن كلام الشيخين قال وهو يتضمن ان قبول الشهادة المقضى اعتدما ذكر صغيرة متعدي به كون الشارب معتقدا للعل وان معتقدا التحريم كالشافعي مردودا الشهادة على المذهب وذلك يقتضي انه في حقه كبيرة وعليه فاطلاق الشارح انه صغيرة منتقد اه ويجاب عن الشارح بان كلامه هنا يرشد الى تقييد ما هناك فلا اعتراض على الشارح هناك لان ذلك الاطلاق مقيد بما أفهمه كلامه هنا ولا هنا الصحة ما أفهمه كلامه هنا من سقوط شهادة العالم بالتحريم كما تبين فاندفع نظر شيخنا لانه استند فيه الى ظاهر كلام الشارح هناك وقد تبين انه غير مراد على انه يحتمل حمل ما هنا على التكرار بشرطه واعلم انه قد يستشكل ما تقدم عن الكمال من ان شرب ما لا يسكر صغيرة في حق معتقد الحل اذ لا حرمة في حق معتقد الحل مطلقا وجوابه يعلم من كلام الكمال هناك وحاصله انه صغيرة حكمها حقيقة فراجع (قوله ولا التدليس) قال شيخنا الشهاب هو معطوف على ترك العمل فالتقدير وليس من الجرح لشخص التدليس الخ وفيه نظر اذ المراد بالجرح فيما مر المصدر وانما يصدق على التدليس المذكور اذا كان بمعنى الجرح به فلهذا استعمله في حقيقة متعدي به مجازا معا اه (وأقول) اما قولنا كلام المصنف لا يقتضي صدق الجرح على التدليس حتى يقال وانما يصدق الخ لانه سلب أحدهما عن الآخر اذ تقديره ليس التدليس من الجرح والسلب لا يقتضي الصدق فانه يصح ليس زيد جارح مع استحالة الصدق قطعاً واما ثانياً فيجوز أن يكون قول المصنف وليس من الجرح كذا محمولا على معنى ليس من أسباب الجرح والسبب يمكن ان يصدق على نفس التدليس واما ثالثاً فيجوز أن يكون الجرح مصدرا للجرح وكذا التركة والتدليس وحينئذ يصدق على كل منهما ما اصطلاحاً لانه في الاصطلاح عبارة عن ذلك وأمثاله فليأمل واعلم ان الكلام في ان التدليس المذكور لا يوجب الجرح واما قبول الخبر المدلس ففيه تفصيل في محله (قوله بتسمية غير مشهورة) هذا يسمى تدليس الشيوخ ومنه كما هو ظاهر ما ذكره بقوله ولا باعطاء شخص اسم آخر الخ وأما قوله ولا بايهام التي والرحلة فهو من تدليس الاسناد وسند كذا آخر التدليس المتون وأقسام التدليس مبسوط في محلها من علوم الحديث (قوله ولا باعطاء شخص اسم آخر تشبها كقوله أبو عبد الله الحافظ يعني الذهبي تشبها بالبيهقي يعني الحاكم) قال السكوري في شرح هذا الكلام مائنه وكذلك التدليس باعطاء شخص اسم الآخر من أجل التشبيه كما اذا قلت حدثنا أبو عبد الله وأردت الذهبي كما يقول البيهقي حدثنا أبو عبد الله الحافظ يريد به الحاكم لان هذا في الحقيقة استعارة كقولك

رأيت اليوم حاتما وأردت به جواد القراط شهرة حاتم بالجود ثم عبارة المصنف غير سديدة لان
 التشبيه انما هو لشيخه بالحاكم الذي هو شيخ البيهقي لانه نفسه بالبيهقي اذ الفائدة في ذلك وقوله
 تشبها بالبيهقي بمعنى الحاكم صريح في ذلك اه (وأقول) الحصر في قوله لان التشبيه انما هو لشيخه
 الخ ممنوع بل يجوز ان يشبهه نفسه في الرواية عن الذهبي بالبيهقي في الرواية عن الحاكم على وجه
 يستتبع تشبيه الذهبي بالحاكم فيكون من فوائد هذا التشبيه تسمية الذهبي بأبي عبد الله فاندفع
 قوله لانه نفسه بالبيهقي اذ الفائدة في ذلك وحينئذ يندفع قوله عبارة المصنف غير سديدة * مسئلة *
 (قوله أي الشخص الذي يسمى صحابيا) فيه أمران * الاول انه فسر بذلك ليظهر تناوله للآتي
 اذ سبق الى الفهم من لفظ الصحابي اختصاصه بالذكر خصوصاً وقد جرت عادتهم بالتعبير عن
 الآتي بالصحابة بناءً التأنيت فأشار بهذا التفسير الى أنه ليس المراد المعنى الوصفى النسبي كما هو
 أصله بل المعنى الاسمي العارض له وهو الشخص المذكور والشخص يشمل الذكر والآتي * الثاني
 قال شيخنا العلامة فيه ان التعريف حينئذ لا يخص الجزئيات العينية وانما تعرف الماهية
 أي الحقيقة الكلية انتهى وقال شيخنا الشهاب ان التعريف ان كان لفهوم الشخص المذكور
 فيمنع صدقه على كل افراد الصحابة وان كان لما صدقته فليس من شأن التعريف اذ هو لبيان
 الحقيقة والماهية انتهى (وأقول) كلاهما في غاية السقوط بل غلط محض قطعاً أما الاول فلان
 قوله ان التعريف حينئذ للجزئيات المعينة ممنوع منها لا شبهة فيه لعاقل فضلاً عن فاضل اذ
 الشخص الذي يسمى صحابياً كلي قطعاً لصدقه على كثيرين اذ لم يرد به شخص بعينه بل مفهوم
 الشخص المذكور كما هو في غاية الظهور والشيخ توهم من التعبير بالشخص انه جزئى معين وهو
 توهم عجيب فان الشخص كما يصح أن يراد به معين يصح أن يراد به مفهومه وحقيقته الكلية على
 أن قوله وانما تعرف الماهية الخ يردده أنهم صرحوا بأن الماهية التي تتميز بجزأها في الوجود
 تحديدها ببيان تلك الاجزاء لا الجنس والفصل فيجوز جريان مثل ذلك في الجزئى بأن تميز أجزاءه
 المتميزة في الوجود ويسمى ببيانها حذاً أو رسماً المشابهة الحذاً والرسم بذلك المعنى وان لم يكن
 حذاً حقيقة لا اختصاصه بالكليات بالاتفاق وحينئذ فلو أريد هنا تعريف الجزئى المعين بهذا
 المعنى كان ممكناً وحينئذ لا يبقى لهذا الاعتراض أثر ولا مجرد الخيال وأما الثانى فلانه قول في
 جوابه فختار الشق الاول وهو ان التعريف لمفهوم الشخص المذكور قولك فيمنع صدقه على كل
 افراد الصحابة قلنا هذا منك لا ينبغي أن يكون الاسم وان ارادة المفهوم ثابتة في كل تعريف
 مع الاتفاق على صدقه على الافراد وكان الشيخ توهم ان المفهوم لا يصدق على الافراد فارادته
 مانعة من الصدق وهذا توهم عجيب لا يحتاج فساداً الى بيان وليت شعري اذ لم يصدق المفهوم
 على الافراد الذي يصدق عنده عليها وماذا تخيل من معنى الصدق حتى يمنع صدق المفهوم على
 الافراد وكأنه تخيل ان معنى المصدق الاتحاد خارجاً وذهناً أو ذهنياً وليس كذلك بل هو الاتحاد
 خارجاً فقط أو فختار الشق الثانى وهو انه لما صدقته قولك فليس من شأن التعريف الخ قلنا ان
 أردت بذلك امتناع حقيقة التعريف في الجزئى فسلم ولا يضر لانه على فرض ارادة تعريف
 الجزئى يكون المراد ما يشبه التعريف على ما ينهه وان أردت به امتناع التعريف ولو على سبيل

لجواز أن يعتقد باحاطة ذلك
 (ولا التدليس) فيمن روى
 عنه (بتسمية غير مشهورة)
 له حتى لا يعرف اذ لا خال في
 ذلك (قال ابن السمعاني الا
 أن يكون بحيث لو سئل) عنه
 (لم يبينه) فان صدقه حينئذ
 جرح له لظهور الكذب فيه
 وأجيب بمنع ذلك فترك
 الاستثناء أظهر منه (ولا)
 التدليس (باعطاء شخص اسم
 آخر تشبهاً كقولنا) أخبرنا
 (أبو عبد الله الحافظ يعني
 الذهبي تشبهاً بالبيهقي) في قوله
 حدثنا أبو عبد الله الحافظ
 (يعنى) به (الحاكم) لظهور
 المقصود (ولا) التدليس
 بآيهام اللقي والرحلة) الاول
 كقول من عاصر الزهرى
 مثلاً ولم يلقه قال الزهرى
 موهماً أى موقعاً في الوهم
 أى الذهن انه سمعه والثانى
 سخوان يقال حدثنا من وراء
 النهر موهماً جيجون والمراد
 نهر مصر كان يكون بالبحيرة
 لان ذلك من المماريض
 لا كذب فيها (أما مدلس
 المتون) وهو من يدرج
 كلامه معها بحيث لا يتميزان
 (فجروح) لايقاعه غيره في
 الكذب على رسول الله صلى
 الله عليه وسلم * (مسئلة *
 الصحابي) أى الشخص الذي
 يسمى صحابياً أى صاحب
 النبي صلى الله عليه وسلم

(من اجتماع) حال كونه
 (مؤمناً بحمد صلى الله عليه
 وسلم) ذكر اكان أو أتى
 فخرج من اجتماع به كافراً
 فليس بصاحب له بعد اوته
 وفصل بين الفعل ومتعلقه
 بالحال اتلى صاحبها وهو ضمير
 اجتماع وعدل عن قول ابن
 الحاجب وغيره من رأى النبي
 صلى الله عليه وسلم ليشمل
 الاعشى من أول الصبغة
 كابن أم مكتوم (وان لم يرو)
 عنه شيئاً (ولم يطل) بضم
 الياء أى اجتماعه به (بخلاف
 التابعي مع الصحابي) وهو
 صاحبه فلا يكتفى في صدق
 اسم التابعي على الشخص
 اجتماعه بالصحابي من غير
 اطالة للاجتماع به نظراً
 للعرف في الصبغة وان قيل
 يكتفى كالاول والفرق
 ان الاجتماع بالمصطفى صلى
 الله عليه وسلم يؤثر من النور
 القلبي اضعاف ما يؤثره
 الاجتماع الطويل بالصحابي
 وغيره من الاخبار فالاعرابي
 الخلف بمجرد ما يتجمع بالمصطفى
 مؤمناً ينطق بالحكمة ببركة
 طاعته صلى الله عليه وسلم
 (وقيل بسترطان) أى
 المذكوران من الرواية
 واطالة الاجتماع في صدق
 اسم الصحابي نظراً في الاطالة
 الى العرف وفي الرواية الى
 انها المقصود الاعظم من
 صحبة النبي صلى الله عليه

المشابهة فقد سمعت انهم صرحوا بجواز ذلك (قوله من اجتماع) أقول فيه امور الاول انه
 يشمل غير المميزو كذا من اجتماع به عليه الصلاة والسلام ولم يعلم انه هو عليه الصلاة والسلام ومن
 اجتماع به بحيث لم يشعر واحد منهم بما بالآخر أو لم يروا احدهم من الآخر ومن اجتماع به من وراءه
 رقيق كئيب وعلم به وخاطبه أولاً ومن لقيه ما راع مروره أيضاً الى غير جهته من غير مكث عند
 الوصول اليه وعلم به وخاطبه أولاً ولوراه من كوة في جدار بينهما فلهل بعد اجتماعا فيه نظر نعم ان
 خاطبه مع رؤيته من الكوة فينبغي انه اجتماع أو في حكمه فليراجع ذلك ويخرج من رآه عليه
 الصلاة والسلام من بعد وكلامهم موضح بانه صحابي وقد تردد فيه في منع الموانع وذكر ما حصل
 انه ان لم يثبت انه صحابي فلا اشكال وان ثبت التزم صدق الاجتماع مع الرؤية من بعد * الثاني انه
 يشمل من اجتماع به مؤمناً من الجن * والثالث انه قد يشمل من اجتماع به قبيل النبوة (فان قلت)
 لا يشمل لخروجه بقوله مؤمناً وهذا غير مؤمن (قلت) هذا ممنوع اما أولاً فقوله بحمد صلى الله
 عليه وسلم يجوز ان يتعلق بقوله اجتماع فقط لا بقوله مؤمناً أيضاً واثانياً فالنصراني المتسلك بدين
 عيسى عليه السلام المؤمن بجميع ما في التوراة الذي منه انه عليه السلام نبي آخر الزمان يلتزم انه
 مؤمن بحمد صلى الله عليه وسلم * والرابع انه يشمل الانبياء والملائكة لكن قال الكمال وغيره
 المزايا والاجتماع المتعارف لا ما وقع على سبيل خرق العادة فتخرج الانبياء الذين اجتمعوا به ليلة
 الاسراء والملائكة الذين لقوه تلك الليلة أو غيرها انتهى امكن قد يراه الخضر عليه الصلاة
 والسلام فان الظاهر انه اجتماع به في الارض واجتماعه به عادي لانه في الارض على الوجه
 المعتاد فليراجع شرح التقریب وغيره للسيوطي ويجوز كل ذلك فليتأمل (قوله لتلى الحال
 صاحبها) ان قيل الفصل في ذلك ليس أولى من الفصل بين الحال وصاحبها ليل متعلق الفعل
 الفعل قلنا بل أولى لان الحال من تمة الفاعل اذ هي وصف له في المعنى والفاعل من متعلقات
 الفعل لانه مع موله ايضاً وعلقه به فوق تعاق المفعول الآخر لانه من قبيل المفعول به وتعلق
 الفاعل أتم من تعلق المفعول به فكان الالهم تقديمه على المتعلق الآخر وعلى قياس ذلك لو كان
 صاحب الحال مفعولاً به لكان الاولى انه يلبس حاله قبل مجيء الطرف أو الجار والمجرور لان تعلق
 المفعول به بالفعل المتعدي فوق تعلقه بما ذكر اذ يتوقف تعقل معناه عليه فليتأمل وقوله وهو
 ضمير اجتماع دفع لتوهم ان صاحبها من اجتماع لان مجيء الحال من الفاعل أولى من مجيئها من
 الخبر بل أوجب بعضهم كابن الحاجب كون صاحبها فاعلاً أو مفعولاً (قوله فلا يكتفى في صدق
 اسم التابعي على الشخص اجتماعه بالصحابي من غير اطالة للاجتماع به) في التقریب للنووي قيل
 هو من صحب صحابياً وقيل هو من لقيه وهو الاظهر اه وفي شرحه للسيوطي واشترط ابن حبان
 ان يكون رآه في سن من يحفظ عنه فان كان صغيراً لم يحفظ عنه فلا عبرة برؤيته كخالف بن خليفة
 عده في اتباع التابعين وان رأى عمرو بن حريث لسكونه كان صغيراً قال العراقي وما اختاره ابن
 حبان له وجه كما اشترط في الصحابي رؤيته وهو ميمزاه وقوله كما اشترط في الصحابي رؤيته وهو ميمز
 سيأتي في كلام السيوطي الجزم بخلافه ثم قال قال ابن الصلاح مطلق التابعي مخصوص بالتابع
 باحسان قال العراقي فان أراد بالاحسان الاسلام فواضح الا ان الاحسان أمر زائد عليه وان

أراد به الكمال في الاسلام والعدالة فلم أر من اشترط ذلك في حد التابيع بل من صنف في الطبقات أدخل فيهم الثقات وغيرهم اه (قوله وقيل الغزو أو سنة) ان قيل هذا يفيد الحصر في أحد هذين وكلام الشارح يخالفه حيث قال كالغزو والمشتغل على السفر الى أن قال والسنة الخ فجعلهما في حيز الكاف التتميلية فاقضى عدم الحصر (قلت) يمكن دفع المخالفة بأنه بقي بعد السنة التي عبر بها الشارح السنتان والاكثر فالكاف باعتبار ذلك واعتبار المصنف السنة أعم من ان يضم اليها زيادة ولا على انه يمكن ان يكون ذكر المصنف للغزو على وجه التمثيل فالسفر ولو لغزو كافي كما يشعر بذلك ما على به الشارح الغزو دلالة على ان وجهه اعتبار الغزو اشتقاه على السفر وأيضا فيمكن ان يكون ادخال الكاف باعتبار كل واحد بخصوصه وعلى هذا فلا مخالفة ايضا وهل يكفي على هذا القول الغزو بلا سفر بمعنى قتال المشركين من غير سفر فيه نظر (قوله أي مضيا على الاجتماع به) لعلمه لم يرد بالاجتماع به مخالفة والحضور عنده في جميع السنة بل يكفي مضيا على اتباعه واعتقاده وان كان بعيدا عنه فليستأمل (قوله ويجاب بأنه كان يسمى قبل الردة ويكفي ذلك في صحة التعريف الخ) اعترضه الكوراني فقال والجواب بأنه كان يسمى قبل الردة ويكفي ذلك في صحة التعريف ليس بشئ لان الكلام في صدق هذا الاسم عليهم الذين وردت الآيات والاحاديث بالثناء عليهم وقد علمت ان الايمان شرط فيه وأما من ارتد ومات على الكفر فقد حبط عمله أولا وآخر اغيب لا اعتداد بايمانه السابق وأعماله لا اعتداد بصحته فقول من قال ومات مؤمنا زيادة في التعريف كان جوابا ولا يلزم ان لا يسمى صحابيا حال حياته لان تلك التسمية تزول بزوال الايمان الذي هو شرط فيها اه والكمال نقال فيه نظرا لا يخفى ان قصده الذين عرفوا الصحابي انما هو تمييز من يسمى صحابيا عن غيره من الرواة حين انقسام الرواة الى صحابي وتابعي لتثبت له خاصية الصحابي من كونه عدلا لا بتعديل الله الى آخر كلامه (وأقول) أما قول الكوراني والجواب الى قوله ليس بشئ فهو ليس بشئ لقوله لان الكلام في صدق هذا الاسم الخ قلنا هذه مجرد دعوى ليس لها شبهة فضلا عن حجة فلا يعجبها او مما يؤيد ما قاله المحقق ان الاصل في التعريف وشأنه ان يكون للحقيقة من حيث هي ولا يقصر على بعض الانواع فلا يجوز اخراجه عن أصله بلا موجب صحيح وأما قوله وأما من ارتد الى قوله أولا وآخر اغيب فما لا يغنى من جوع لان حبوط عمله أولا وآخر الايدل على انتفاء تسميته قبل الردة كما لا يخفى وأما قوله فثبت لا اعتداد الخ فهو من طراز ما قبله لان عدم الاعتداد بصحته لا يدل على انتفاءها من أصلها وليس الكلام الا في ذلك وأما قوله ولا يلزم ان لا يسمى صحابيا حال حياته لان تلك التسمية تزول بزوال الايمان فساد مظهر لانه ان أراد ان يزول بعد زوال الايمان مع انها كانت ثابتة قبله فهذا هو مدعى الحق وان أراد انه اذا زال الايمان تبين انها لم تكن قبل فهو ممنوع بل باطل قطعا لا قطع بتحقيقه قبل زواله فكيف يتبين بزواله انها لم تكن غاية الامر انه يتبين بزواله عدم الاعتداد بها وليس الكلام في ذلك وأما قول الكمال اذ لا يخفى الخ فجوابه منع ان قصدهم ذلك وثبوت خاصية الصحابي المذكورة لا يتوقف على تخصيص التعريف بل يحتاج في تعميمها المحتاج اليه الى تعميمه فان من روى حال صحبته لا يبحث عن عدالة حيثما استقرت صحبته أو زالت ومن روى بعد زوالها لا تقبل روايته مطلقا ولو سلمنا ان قصدهم ذلك فلا نسلم ان

وسلم لتبلغ الاحكام (وقيل) يشترط (أحدهما) فقط يعني قال بعضهم تشترط الاطالة وهذا مشهور وبعضهم يشترط الروية او لو لحديث كما حكاه بعض المتأخرين (وقيل) يشترط في صدق اسم الصحابي (الغزو) مع النبي صلى الله عليه وسلم (أو سنة) أي مضيا على الاجتماع به لان لصحبة النبي صلى الله عليه وسلم شرفا عظيما فلا تنال الا باجتماع طويل يظهر فيه الخلق المطبوع عليه الشخص كالغزو المشتغل على السفر الذي هو قطعة من العذاب والسنة المشتغلة على الفصول الاربعة التي يختلف فيها المزاج واعترض على التعريف بأنه يصدق على من مات من تدا كعبد الله بن خطل ولا يسمى صحابيا بخلاف من مات بعد رده مسلما كعبد الله بن أبي سرح ويجاب بأنه كان يسمى قبل الردة ويكفي ذلك في صحة التعريف اذ لا يشترط فيه الاحتراز عن المنافي العارض ولذلك لم يحتزوا في تعريف المؤمن عن الردة العارضة لبعض أفراد

لمصنف وافقهم في هذا القصد (قوله أراد تعريف من يسمى صحابيا بعد انقراض الصحابة
لامطلقا والالزمه أن لا يسمى الشخص صحابيا حال حياته ولا يقول بذلك أحد) اعترضه الكمال
فقال ارادة ذلك هي اللاتق بتهسيم الرواة كما مر فلا بد من زيادة قيد الموت على الاسلام وقوله
والالزمه الخ يقال عليه يكفي في ثبوت لزوم ما ذكره ارادة تعريف من يسمى صحابيا بعد موته وان لم
تنقرض الصحابة وأنت اذا حققت ما سيأتي في العقائد من قوله السعيد من كتبه الله في الازل
سعيدا والشقي عكسه علمت أن ثبوت اسم الصحابي في الحياة على ما هو مقصود التعريف من
اثبات شرف الصحبة مشروط بالوفاة على الاسلام الى آخر ما أطال به (وأقول) أما قوله ارادة ذلك
هي اللاتق الخ فقد علمت اندفاعه آتقا وأما قوله يقال عليه الخ فجوابه ان ارادة تعريف من يسمى
صحابيا بعد موته داخل في قول الشارح أراد تعريف من يسمى صحابيا بعد انقراض الصحابة
لأنه أراد به بعد انقراض كل منهم كما قاله شيخ الاسلام والمعنى أراد تعريف من يسمى صحابيا بعد
انقراضه بدليل قوله والالزمه أن لا يسمى صحابيا حال حياته ولو سلم انه غير داخل فهو في معناه
بدليل دليله المذكور وأما قوله وأنت اذا حققت الخ فهو خلاف التحقيق لأن التسمية بالانفاظ
مبنيا على الظاهر دون الواقع واذا علمت ذلك علمت سقوط ما فرعه بقوله فيظهر لك ان الحق الخ
(قوله ولو ادعى المعاصر) الظاهر ان المراد به من ثبت له المعاصرة في الجملة فيعم من ادعى بعد
وفاته عليه الصلاة والسلام ومعلوم ان الكلام مع احتمال الاجتماع بخلاف من بالمشرك أو
المغرب مثلا ولم يعض بعد النبوة زمن يتأتى فيه الوصول اليه والاجتماع به مثلا (قوله الصحبة
له) احتراز عما لو ادعاه غير فانه رواية أو شهادة فلا حكمها فاذا قال ان زيدا اجتمع بالنبي صلى
الله عليه وسلم فقد روى اجتماع زيدا به صلى الله عليه وسلم فتقبل روايته بشرطها كما لو روى
أوصاف النبي صلى الله عليه وسلم أو غيرها (قوله لأن عدالة منعه من الكذب) أي لضمها
التقوى التي تنهى عن المعاصي وتمنع عادة منها فلا يرد أن العدالة لا تنافي مطاق الكذب لانه
صغيرة (قوله كما لو قال أنا عدل) أقول قد يفرق بانه هنا محكوم بالوصف المقتضى لقبول قوله
وهو العدالة بخلافه هناك فانه يدعى الوصف المقتضى لقبول (قوله والاكثر على عدالة
الصحابة) قال المازري في شرح البرهان لسانا عن بقولنا الصحابة عدول كل من رآه صلى الله
عليه وسلم يوما ما وزاره لماما واجتمع به لغرض وانصرف وانما نعتي به الذين لازموه وعزروه
ونصروه انتهى قال العلائي وهذا قول غريب يخرج كثيرا من المشهورين بالصحبة والرواية عن
الحكم بالعدالة كوائل بن حجر ومالك بن الحويرث وعثمان بن أبي العاصي وغيرهم ممن وفد عليه
صلى الله عليه وسلم ولم يقيم عنده الا قليلا وانصرف وكذلك من لم يعرف الا برواية الحديث الواحد
ولم يعرف مقدار اقامته من أعراب القبائل والقول بالتعميم هو الذي صرح به الجمهور وهو
المعتبر اه (قوله قال صلى الله عليه وسلم خير أمتي قرني) قد يستشكل الاستدلال به بشموله غير
الصحابة من أهل قرنه ويؤيد الشمول ارادته قوله في الخبر الاخر خير القرون قرني ثم الذين
يلونهم ثم الذين يلونهم فان أثبت الحكم بالخيرية العدالة بالمعنى المراد هنا أعني أن تكون بحيث
لا يبحث عنها في شهادة ولا رواية فيلزم اثباتها كذلك غير الصحابة من أهل قرنه ولا أهل القرنين
الآخرين وليس كذلك والا فلا يثبت المطلوب فليتامل اللهم الا أن يجاب بأن الخيرية تقتضي

ومن زاد من متأخري
المحدثين كالعراقي في
التعريف ومات مؤمنا
لا احتراز عن ذكر اراد
تعريف من يسمى صحابيا
بعد انقراض الصحابة
لامطلقا والالزمه أن لا يسمى
الشخص صحابيا حال حياته
ولا يقول بذلك أحد وان كان
ما أراد ايس من شأن
التعريف (ولو ادعى المعاصر)
لنبي صلى الله عليه وسلم (العدل
الصحبة) له (قبل وفاقا
للقاضي) أبي بكر البلاقاني
لان عدالة منعه من
الكذب في ذلك وقيل لا يقبل
لادعائه لنفسه رتبة هو فيها
متمم كما لو قال أنا عدل
(والاكثر) من العلماء
السلف والخلف (على عدالة
الصحابة) فلا يبحث عنها في
رواية ولا شهادة لانهم خير
الامة قال صلى الله عليه وسلم
خير الامة قرني رواه الشيخان

ذلك الا ما خرج لدليل وقد دل الدليل على عدم ثبوت العدة بالمعنى المذكور لمن عدا الصحابة
وانه لا بد من البحث ولم يدل على ذلك بالنسبة للصحابة فآخذ فيهم بقضية هذا الدليل فليست
(قوله ومن طرأ الخ) نبيه على عدم عصمتهم ودفع به توهم عدم طرؤ ذلك لهم أو أنهم لا يؤخذون
بما طرأ الرفيح قدرهم وعظمهم مرتبتهم (قوله فيبحث عن العدة فيهم) إلى قوله الآن يكون
ظاهر العدة أو مقطوعها) تفريع هذا على قوله هم كغيرهم يقتضي ان غيرهم لو كان مقطوع
العدة أو ظاهرها لم يبحث عن عدته في رواية ولا شهادة ويوافق ذلك كلام الفقهاء قال في
المنهاج وإذا شهد شاهد فعدالة أو فسقاً عمل بعلمه والواجب الاستزكاء انتهى فتأمل (قوله
كالشيخين) يتعين انه تمثيل لقوله أو مقطوعها كما هو ظاهر (قوله لوقوع الفتن بينهم من حينئذ)
أي وهي مظنة الوقوع فيها على الوجه القادح وجوابه ما يعلم من قوله الآتي ورد بأنهم مجتهدون
(قوله وفيهم المسلم عن خوضها) فيه إشارة إلى أنه لم يحتل بما ذكره الله الجميع وعلى هذا فن
علم خوضه أو جهل حاله بحث عن عدته ومن علم عدم خوضه لم يبحث للبحث عن عدته وينبغي
أن يلحق بالمسلم على هذا القول من خاض فيها وعلم ان خوضه على وجه سائق لم يفارق فيه
الحق كعلمي رضي الله عنه (قوله ورد بأنهم مجتهدون) لا يخفى ان الجميع لم يصلوا حداً الاجتهاد لان
الصحابة تنقسم إلى مجتهدين وعوام وحينئذ فيمكن أن يقال من كان مجتهداً أو قاد مجتهداً فذلك
وان لم يكن مجتهداً ولا قاد مجتهداً فهو فاسق وقد يشترط في الحكم بقسقه أن لا يكون جاهلاً
جهلاً يعذر فيه (مسألة) (قوله المرسل قول غير الصحابي الخ) قال شيخنا الشهاب اعلم انه قد
مر أن الرواية عن المجهول مردودة إجماعاً فمرسل التابعي لا اشكال فيه أي اذا علم ان الواسطة
صحابي فان لم يعلم أو كان الارسال من غيره فالفرق بين هذا البحث وما مر في المجهول اه (وأقول)
أما قوله لا اشكال فيه أي اذا علم ان الواسطة صحابي فيقال عليه بل فيه اشكال مع قول
المشايخ الآتي وان كان صحابياً لا احتمال أن يكون من طرأ له قادح وأما قوله فالفرق الخ
فاعلم ان في تقريب النووي وشرحه للسيوطي ما نصه وإذا قال الراوي في الاسناد فلان عن
رجل أو شيخ عن فلان فقال الحاكم هو منقطع ليس مرسلًا وقال غيره مرسل قال العراقي وكل
من القولين خلاف ما عليه الا كثرون فانهم ذهبوا إلى أنه متصل في سنده مجهول انتهى فعلى
كل من قول الحاكم وقول الاكثرين يختلف ما هنا وما هناك في الاسم كما انهم مختلفان في الحقيقة
لان ما هنا مع الاسقاط وما هناك مع الذكر على وجه الابهام ويمكن الفرق بينهما في الحكم حيث
ادعى المصنف هناك الإجماع على الردوحي هنا خلافاً بما يؤخذ من دليل المحتجين بالمرسل بأن
اسقاط الواسطة يناسب أن يكون لعدته لان المناسب للعدل أن لا يسقط الواسطة الا وهو عدل
عنده لئلا يكون تليسا فليست أم بجري هنا قول بالقبول ولا كذلك الذي ذكر مع الابهام وأيضاً جزم
العدل بالعزو إلى النبي صلى الله عليه وسلم مع اسقاط الواسطة لا يناسب الا عند عدالة الواسطة
عنده خصوصاً مع ورود التغليظ في الكذب عليه الذي قد يقع فيه التساهل في الواسطة ولا
كذلك النسبة مع الابهام فلذا أجبه واعي رده على ما قاله المصنف والافق قد سبق ان غيره حكى
فيه خلافاً (قوله وأما في اصطلاح الحديثين فهو قول التابعي) أي قال النبي صلى الله عليه وسلم
قال النووي في التقريب قال الحاكم وغيره من الحديثين بل يختص المرسل بالتابعي عن النبي

ومن طرأ له منهم سم قادح
كسرقة أو زنا عمل بمقتضاه
(وقيل) هم (كغيرهم)
فيبحث عن العدة فيهم في
الرواية والشهادة الامن
يكون ظاهر العدة أو
مقطوعها كالشيخين رضي
الله عنهم (وقيل) هم عدول
(إلى) حين (قتل عثمان)
رضي الله عنه ويبحث عن
عدته من حين قتله لوقوع
الفتن بينهم من حينئذ وفيهم
المسلم عن خوضها (وقيل)
هم عدول (الامن قاتل علياً)
رضي الله عنه فهم فاسق
لخروجهم على الامام الحق
ورد بأنهم مجتهدون في
قتالهم فلا ياتون وان
أخطوا بل يؤجرون كما
سألت في العقائد (مسألة)
المرسل قول غير الصحابي
تابعي كان أو من بعده
(قال) النبي صلى الله عليه
وسلم كذا مسقط الواسطة
بينه وبين النبي صلى الله عليه
وسلم هذا اصطلاح الاصوليين
وأما في اصطلاح الحديثين
فهو قول التابعي قال المصنف

صلى الله عليه وسلم انتهى قال السيوطي يرد على تخصيص المرسل بالتابعي من سمع من النبي صلى الله عليه وسلم وهو كافر ثم أسلم بعد موته فهو تابعي اتفاقا وحديثه ليس المرسل بل موصول لا خلاف في الاحتجاج به كالسنوخى رسول هرقل وفي رواية قيصر فقد أخرج حديثه الإمام أحمد وأبو يعلى في مسندهما وساقاه مساق الأحاديث المسندة ومن رأى النبي صلى الله عليه وسلم وهو غير ميمز كجهم بن أبي بكر الصديق فإنه صحابي وحكم روايته حكم المرسل لا الموصول ولا يجزئ فيه ما قيل في مراسيل الصحابة لأن أكثر روايته هذا وشبهه عن التابعين بخلاف الصحابي الذي أدرك وسمع فإن احتمال روايته عن التابعين بعيد جدا انتهى ويجاب بأن المراد التابعي حقيقة وحكما أو حكما فقط والاول ليس تابعا حكما بل هو صحابي حكما والثاني تابعي حكما وقياسا ما قاله في الثاني أن من رأى النبي صلى الله عليه وسلم وهو كامل لكن علم روايته عن التابعين كان لها حكم المرسل فليست أملا (قوله فإن كان القول من تابع التابعين فمقطع) أي فرد منه فإن المنقطع لا يخص في هذا كما سأتى تعريفه بقوله ما سقط منه راوفاً كثرة في التقريب للنووي فإن سقط قبل واحد أي قبل التابعي والصواب قبل الصحابي كما بينه السيوطي في شرحه فهو منقطع وإن كان أكثر فعنيل ومنقطع ثم قال الصحيح الذي ذهب إليه الفقهاء والخطيب وابن عبد البر وغيرهم من المحدثين أن المنقطع ما لم يتصل أسناده على أي وجه كان انقطاعه أي سواء كان الساقط منه الصحابي أو غيره كما صرح به السيوطي في شرحه ولكن أكثر ما يستعمل في رواية من دون التابعي عن الصحابي اهـ (قوله أو ممن بعدهم) أي بعد تابع التابعين فضمير الجمع راجع لتابع المضاف وفيه دلالة على أنه جمع فيكون قد حذف نونه للاضافة وباءه لالتقاء الساكنين ويحتمل أنه مفرد وعاد عليه ضمير الجمع لأنه في المعنى جمع (قوله فعنيل أي بفتح الضاد) قال ابن الصلاح وهو اصطلاح مشكل المأخوذ من حيث اللغة أي لأن معضلا بفتح العين لا يكون إلا من ثلاثي لازم عدي بالهمزة وهذا لازم معها قال وبجئت فوجدت له قولهم أمر معضيل أي مستغلق شديد فعمل بمعنى فاعل يدل على الثلاثي فعلى هذا يكون لنا عضل قاصرا وأعضل متعديا كما قالوا ظلم الليل وأظلم وقال غيره هو من أعضله فلان أي أعياه فهو معضل أي معيا فكان المحدث الذي حدث به أعضله وأعياه فلم ينتفع به من يرويه عنه (قوله وهو ما سقط منه راويان فأكثر) فيه أمور الأول في التقريب وشرحه للسيوطي مانصه وهو أي المعضل ما سقط من أسناده اثنان فأكثر بشرط التوالى أما إذا لم يتوالى فهو منقطع من موضعين قال العراقي ولم أجد في كلامهم إطلاق المعضل عليه ويسمى المعضل منقطعا أيضا ويسمى مراسلا عند الفقهاء وغيرهم كما تقدم في نوع المرسل اهـ والمتبادر من قول الشارح ما سقط منه راويان فأكثر السقوط مع التوالى * الأمر الثاني أن قوله راويان فأكثر صادق بما سقط منه راويان فقط وبما سقط منه أكثر من راويين لأن معنى قولنا اثنان فأكثر اثنان أو أكثر من اثنين لا يقال صرح العضد في مجتبع العام بأن نحو هذه العبارة لا تصدق بالاثنتين فقط فلا يصح ما ذكرت لانا نقول ما صرح به العضد مردود كما بينه المولى سعد الدين * الثالث لا تنافي بين تعريف المعضل بما ذكر وقوله عن المصنف أو ممن بعدهم فعنيل لأن المراد منه أن هذا فرد من المعضل لأن ذلك هو حقيقة المعضل كما تقدم نظيره في قوله فإن كان القول من تابع التابعين فمقطع وبهذا يظهر أن

فإن كان القول من تابع
التابعين فمقطع أو ممن
بعدهم فعنيل أي بفتح
الضاد وهو ما سقط منه
راويان فأكثر والمنقطع
ما سقط منه راوفاً كثرة وعرفه
العراقي بما سقط منه واحد
غير الصحابي لانه فرد عن المعضل
والمرسل

(واحتج به أبو حنيفة ومالك) وأحمد في أشهر الروايتين عنه (والآمدى مطلقا) قالوا لان العدل لا يسقط الوساطة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم الا وهو عدل عنده والا كان ذلك تلبيسا فادحافيه (وقوم ان كان المرسل من أئمة النقل) كسعيد بن المسيب والشعبي بخلاف من لم يكن منهم فقد يظن من ليس بعدل عدلا فيسقطه بظنه (ثم هو) على الاحتجاج به (أضعف من المسند) أى الذى اتصل بسنده فلم يسقط منه أحد (خلافا لقوم) في قولهم انه أقوى من المسند قالوا لان العدل لا يسقط الا من يجزم بعد الله بخلاف من يذكره فيجوز الاصر فيه على غيره وأجيب بمنع ذلك (والصحيح رده وعليه الاكثر منهم) الامام (الشافعي) رضى الله عنه (والقاضي) أبو بكر الباقلاقي (قال مسلم) في صدر صحيحه (وأهل العلم

كذا بخطه اه من هامش

أقل مراتب الساقط في المنقطع واحد وفي المعضل اثنين ولا حد لكثر فيهما فالمنقطع أعم مطلقا من المعضل فكل معضل منقطع ولا عكس وكذا من المرسل الحديثي على غير تعريف العراقي بناء على ظاهر تعريف المنقطع المذكور فانه متناول لما لو كان الساقط الصحابي فقط فان خص بغير قول التابعي كما يفهمه قوله عن المصنف فان كان القول من تابع التابعين وعبرة التقريب السابقة في المنقطع على القول الاقل فيها كانا متباينين والمعضل مبين للمرسل المذكور أى الحديثي كما هو ظاهر من تعريفهما وأما المرسل الاصولي فهو أعم من المعضل ومرادف للمنقطع بالمعنى الاول له كما يصرح بذلك قول شرح مسلم مانصه وأما المنقطع فهو ما لم يتصل اسناده على أى وجه كان انقطاعه فان كان الساقط رجلين فأكثر سمي أيضا معضلا بفتح الضاد الموحدة وأما المرسل فهو عند الفقهاء وأصحاب الاصول والخطيب الحافظ أبي بكر البغدادي وجماعة من الحديثين ما انقطع اسناده على أى وجه كان انقطاعه فهو عندهم بمعنى المنقطع انتهى وفي التقريب الصحيح الذى ذهب اليه الفقهاء والخطيب وابن عبد البر وغيرهم من الحديثين ان المنقطع ما لم يتصل اسناده على أى وجه كان انقطاعه قال السيوطي في شرحه سواء كان الساقط منه الصحابي أو غيره فهو والمرسل واحد انتهى واذا تأملت ذلك على وجهه علمت ما في حاشية شيخنا العلامة في هذا المحل من الخلل المبني على ما تقدم عن تصريح العضد وقد تقدم انه مردود وأما قوله وان هذا غير اصطلاح الحديثين فلم أدر من أين أخذوه وأى سند له في ذلك فليتأمل وعلمت أن توقف شيخنا الشهاب حيث قال في قوله وهو ما سقط منه راويان فأكثر الخ مانصه انظر ما بينه وبين قوله قبله فان كان القول من تابع التابعين الخ من الاختلاف انتهى ليس في محله فتأمل * (تنبيه) السابق الى الفهم من قوله فان كان القول من تابع التابعين الخ ان تخصيص تابع التابعين بالمنقطع لانه أول مراتبه لان الساقط حينئذ واحد وهذا لا يقتضي ان الفرض عدم اسقاط الصحابي وقصر السقوط على من قبله والا كان الساقط اثنين لان المراد اسقاط واحد أو اثنين قبل الصحابي وذلك شامل لاسقاط الصحابي أيضا لكن قد يكون الساقط بين تابع التابعين وبين الصحابي اثنين فأكثر من نفس التابعين فكان اعتبار ذلك أول مراتبه بالنظر للغالب من أن تابع التابعين يروى عن تابعي عن الصحابي وعلى قياس هذا اختصاص من بعد تابع التابعين بالمعضل لانه أول مراتبه يكون الساقط حينئذ اثنين بالنظر للغالب من ان من بعد تابع التابعين يروى عن تابع التابعين عن الصحابي والافقد يكون الساقط أكثر بأن تمركز الوساطة من تابع التابعين أو من التابعين أو منهما هذا وقد يتوقف في كون الغالب في الشقين ما ذكر فيشكل لكل تخصيص (قوله واحتج به أبو حنيفة ومالك الخ) فيه أمران * الاول ان هذا صريح في أن كلام المنقطع والمعضل من محل هذا الخلاف العظيم لصدق المرسل بالمعنى الاصولي المذكور في كلام المصنف مع كل منهما أى كما علم مما تقدم فيحجج بكل منهما عند أبي حنيفة ومالك ومن وافقهما ولا يحجج بواحد منهما عند الشافعي ومن وافقه * والثاني ان محل الخلاف (قوله والآمدى مطلقا) قال الكمال اللاتقي بالأدب أن يقال واحتج به أبو حنيفة ومالك مطلقا واختاره الآمدى لان ينظم الآمدى مع الامامين في سلك واحد كما لا يخفى (وأقول) في هذا الكلام من النظر ما لا يخفى على المصنف (قوله قال مسلم وأهل العلم

بالاخبار) قال السكال لم يقل مسلم ذلك الا في أثناء سؤال أورده في مقدمة صحيحه على لسان خصمه
غير انه لما رده ما عداه من كلام المصنف وسكت عنه كان ذلك ظاهرا في أنه ارتضاه انتهى (وأقول)
لا حاجة لدعوى أنه ارتضاه اذ المصنف لم يحكم عنه اختياره بل مجرد حكايته الا أن يريد أنه ارتضى
صحة نقل ذلك (قوله للجهل بعدالة الساقط) أي لانه يحتمل أن يكون غير صحيحا وإذا كان كذلك
فيحتمل أن يكون ضعيفا وان اتفق أن يكون المرسل لا يروى الا عن ثقة بناء على ان التوثيق
مع الابهام غير كاف ولانه اذا كان الجهول المسمى لا يقبل فالجهول عينه وحالاً أولى وقوله وان
كان صحيحا لا احتمال أن يكون من طرأ له قاض قال شيخنا المشهور هذا يخالف ما مر من أنهم هم
عدول لا يبحث عن حالهم انتهى (وأقول) هو اشكال قوي وقد يجاب عنه بأنه هذا التوجيه
مفروض على القول بأنهم كغيرهم يبحث عن عدالتهم أو بأن هذا مفروض فيما اذا علم وجود
قاض منهم ولم يتعين صاحبه واحتمل أن يكون هو ذلك الساقط وما مر من أنه لا يبحث عن حالهم
مفروض فيما اذا لم يعلم وجود قاض منهم وبأن احتمال القاض انما أثر هنا لاشتمال الادب الجاهل
باحتمال كون الساقط غير صحيحا (قوله فان كان لا يروى الا عن عدل) لا يقال هذا بنا في تضعيف
قوله السابق وقوم ان كان المرسل من أئمة النقل مع أنه اذا كان من أئمة النقل لا يروى الا عن
عدل كما هو حاصل ما يفهم من قول الشارح بخلاف من لم يكن يفهم فقد يظن من ليس بعدل
عدلا فيسقطه لظنه لانا نقول فرق كبير بين علم أنه لا يروى الا عن عدل وبين غيره وان كان
مقتضى حاله أن لا يسقط الا العدل كما فيمن هو من أئمة النقل لان ذلك معلوم الحال بخلاف
هذا وذاك لا يروى الا عن العدل في حالي الذكر والساقط بخلاف هذا فان الدليل المذكور
انما دل على أنه لا يسقط الا العدل ولم يدل على أنه لا يروى الا عن العدل فليتأمل (قوله
يرويان عن أبي هريرة) قال شيخنا المشهور لو قال لا يرويان الا عن أبي هريرة كان أولى انتهى
(وأقول) يمكن أن يوجه ما عبر به الشارح أما أولا فبالاحتمال لا احتمال أنهم ما رويوا تلك المراسيل
عن غيره أيضا وأما ثانيا فللاشارة الى أنه يكفي في القبول روايتهم ما تلك المراسيل عن العدل وان
رواها عن غيره أيضا وفي الكلام فيما لو علم أنهم ما يرويان عن العدل وعن غيره لكن لم يعلم أن
تلك المراسيل رواها عنهم ما أو عن العدل أو عن غيره ولا يتجه القبول حينئذ كما هو مقتضى
قول المصنف فان كان لا يروى الا عن عدل بل مقتضاه أيضا عدم القبول فيما اذا رويوا تلك
المراسيل عن العدل وعن غيره لكن لا وجه له مع فرض أنهم ما رويوا عن العدل أيضا وفيما لو
كان الغالب روايتهم عن العدل (قوله بأن يشتمل على ضعف) أقول قيد بذلك ليوافق قول
المصنف ضعيف يرجح ويتأق كونه عاضدا ويتأق الخلاف الا في فيما هو الحاجة اذ لو لم يشتمل على
ذلك فهو مستعمل بالحجة ومن ثم قيد أيضا القياس بكونه قياسا معنى قال شيخنا المشهور كانه
يريد به أن يكون ذلك الحكم مستقادا من القواعد والضوابط اذ لو كان قياسا صحيحا لكان الحق فيه
فرع بأصل لعله جامعة كان دليلا لا ضعف فيه انتهى وقياس ذلك أن يحمل الانتشار وعمل أهل
العصر على ما لم يتحقق فيه شرط الاجماع فليتأمل (قوله أو عمل العصر على وفقه) قال شيخنا
العلامة ظاهرا انه مجرور بمصدر اعطوف على قول صحيحا فيكون من أمثلة الضعيف ويؤيده
قول المصنف ولا المنتظم وقول الشارح لضعف كل منهما لكن سيجي في المسئلة التي بعدها

بالاخبار) للجهل بعدالة
الساقط وان كان صحيحا
لا احتمال أن يكون من طرأ
له قاض (فان كان) المرسل
(لا يروى الا عن عدل) كان
عرف ذلك من عادته (كلين
المسيب) وأبي سلمة بن عبد
الرحمن يرويان عن أبي هريرة
(قبل) مرسله لا تتفاء
المحذور (وهو) حينئذ
(مسند) حكما لان اسقاط
العدل كذا ذكره (وان عاضد
مرسل كبار التابعين)
كقيس بن أبي حازم وأبي
عثمان النهدي وأبي رباح
الطاطري (ضعيف يرجح
أي صالح للترجيح) كقول
صحابي أو فعله أو قول
(الاكثر) من العلماء ليس
فيهم صحيحا (أو اسناد) من
مرسله أو غيره بأن يشتمل على
ضعف (أو ارسال) بأن
يرسله آخر يروى عن غيره
شيوخ الاقول (أو قياس)
معنى (أو انتشار) له من غير
تكميل (أو عمل) أهل
(العصر) على وفقه (كان
المجموع) من المرسل
والمنتظم اليه العاضد له
(حجة وفاقا للشافعي) رضي
الله عنه

انه يحتج بقول الصحابي كان الناس يفعلون وكانوا لا يقطعون في التافه اظهروا ذلك في جميع
الناس الذي هو اجماع ولا خفاء في أن عمل أهل العصر يشمله بل عمل أهل كل عصر اجماع فهو
حجة فلا يكون ضعيفا انتهى (وأقول) قد أشرنا آنفا الى جواب ذلك بان يحمل عمل أهل العصر
على ما لم يتحقق فيه شرط الاجماع ولا يلزم من أن نحو قول الصحابي كان الناس يفعلون ظاهر
في جميع الناس أنهم أرادوا هنا بأهل العصر جميع الناس الذين هم أهل الاجماع كما لا يخفى
وقد قال شيخ الاسلام في حاشيته في قول الشارح اضعف كل منهم ما على انفراد أي عند من قال
بضعفه والافتقار حجة بعضهم بالمرسل وبعضهم بقول الصحابي والجمهور بالقياس وبعمل أهل
العصر كلاجماع السكوني انتهى ويؤخذ منه جواب آخر عما أورده الشيخ وقال الكمال
في حاشيته لكن اطلاق ضعف كل من المرسل والمنضم اليه محل نظر فالقياس حجة بانفراده وكذا
عمل أهل العصر ان كان اجماعا بأن الذي عمل به جميع مجتهدي العصر وكذلك انقشاره حيث
كان الساكنون عليه مجتهدي العصر فليس شيء منها ضعيفا بانفراده انتهى وفيه اشارة الى
امكان حمل أهل العصر على ما لم يتحقق فيه شرط الاجماع كما ذكرناه فتأمل (قوله لا مجرد المرسل
الح) قال شيخنا الشهاب قد يقال غير المجموع وغير مجرد كل منهما وهو المرسل المنضم اليه شيء من
ذلك هو الجملة اهـ (وأقول) حاصله أنه يجوز أن يكون الجملة المرسل بشرط الانضمام وهذا في المعنى
اعتبار للمجموع اذا ما لكون الشيء شمرطا وكونه شمرطا واحدا في المعنى على أنه يحتمل أن
المصنف أراد بالمجموع ما يشمله ما ذكره (قوله فان تجرد ولا دليل سواء فالأظهر الانكشاف) أي
وجوب الانكشاف لأجله بدليل حكاية الشارح مقابل الاظهر وفيه أمور * الاول ان الكلام
في مرسل كبار التابعين كما هو صريح السباق بخلاف مرسل صغارهم فلا يوجب الانكشاف
المذكور * الثاني ان صورة المسئلة اذا كان مدلوله المنع من شيء كما صرح به الشارح (فان قلت)
هل في عبارة المصنف دلالة عليه (قلت) نعم لان ذكر الانكشاف بشعرية اذ وجوب الانكشاف
عن الشيء يدل على أنه ممنوع منه (فان قلت) لو كان مدلوله وجوب شيء فهل يجب الايمان به لانه
كما يحتاج للعروة بالانكشاف يحتاج للوجوب بالايمان ولان وجوب الشيء يقتضي المنع من تركه
فصار مدلوله المنع في الجملة (قلت) هو محتمل لكن السابق الى الفهم من قوة العروة خلافه ويفرق
بين المنع الصريح والمنع الضمني فان الاول أقوى (فان قلت) لو كان مدلوله المنع على وجه التنزيه
فهل يندب الانكشاف (قلت) هو غير بعيد * الثالث انه لا حاجة الى قوله ولا دليل سواء لانه معلوم
من ذكر التجرد الا أن يحمل على التأكيد ويجاب بمنع ذلك فان ذلك انما يتم لو أريد لا دليل سواء
موافقه وذلك ممنوع بل المراد ولا دليل سواء أعظم من أن يوافقه او يخالفه ويعارضه وذكر
التجرد لا يفيد ذلك لانه انما يفيد اتقاء العاضده وهو أعم من اتقاء المعارض فهو احتراز عما
لودل دليل معتبر على خلاف ما دل هو عليه فيعمل به ويقدم عليه ولا يجب الانكشاف حينئذ
وفي قول الشارح في الباب دون أن يقول يوافقه أو يعارضه أو نحو ذلك اشارة الى ذلك فتأمل
* الرابع قال شيخنا الشهاب اعلم أنه قد مر في مروي المستور وهو الجهول باطننا قول امام
الحرمين فيه بالوقف ووجوب الانكشاف اذا روى التحريم الى الظهور واعتراض المصنف
بأن اليقين لا يرفع بالشك فينبغي أن يجري اعتراض المصنف في مسئلتهما بالاولى وقد يعتذر

(لا مجرد المرسل ولا) مجرد
(المنضم) اليه اضعف
كل منهم ما على انفراده ولا
يلزم من ذلك ضعف المجموع
لانه يحصل من اجتماع
الضعفين قوة مفيدة للظن
ومن الشائع ضعيفان
يغلبان قويا اما مرسل
صغار التابعين كالزهرى
ونحوه فيباق على الردمع
العاضة لشدة ضعفه (فان
تجرد) المرسل عن العاضد
(ولا دليل) في الباب (سواء)
ومدلوله المنع من شيء
(فالأظهر الانكشاف) عن
ذلك الشيء (لا جله) احتياطا
وقبل لا يجب الانكشاف
لانه ليس بحجة حينئذ
(مسئلة الاكثر) من
العلماء منهم الأئمة الاربعة
(على جواز نقل الحديث
بالمعنى للعارف)

بمدلولات الالفاظ ومواقع الكلام ٢٨٠ بان ياتي بلفظ بدل اخر مستأول في المراد منه فهو منه لان المقصود المعنى واللفظ الال

بأن الفرض هنا أن لا دليل في الباب سواء فافتقر قاور بد بان الكلام السابق أعم من ذلك انتهى
(واقول) جريان اعتراض المصنف هنا له وجه قوي والاعتذار المذكور لا يخفى ما فيه (قوله)
مسئلة الاكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى فيه أمور *الاول* ان كلامه شامل للاحاديد
القدسية والظاهر ان الشمول صحيح اذا لمانع * والثاني* أن من أدلة الجواز النقلية ما روى
الطبراني وغيره من حديث عبد الله بن سليمان بن اكمة الليثي قال قلت يا رسول الله اني أسمع منك
الحديث لا أستطيع أن أؤديه كما أسمع منه منك يزيد حرفاً أو ينقص حرفاً فقال اذا لم تحلوا حراماً ولم
تحرماً حلالاً وأصبتم المعنى فلا بأس فذكر ذلك للحسن فقال لولا هذا ما حدثنا فان قيل هذا
الحديث لا يدل على الجواز مع القدرة لانه وقع جواباً لسائل عما يزيد ليل قوله لا أستطيع الخ قلنا
تعميم الخطاب بقوله اذا لم تحلوا الخ مع ان السائل واحد وعدم التقييد بالحالة المسئول عنها في
الجواب ومع اطلاق قوله فلا بأس قرينة قوية على الجواز مطلقاً * الثالث* قال المصنف في شرح
المنهاج فائدة سأل بعضهم عن الفرق بين هذه المسئلة بمعنى جواز نقل الحديث بالمعنى والمسئلة
المتقدمة في فصل الترادف في جواز اقامة أحد المترادفين مقام الآخر وزعم ان لا فارق وغرته أن
الأمدي لم يذكر تلك المسئلة فظن ان كفتاء هذه عن تلك وهذا عندى سؤال من لم يتروى من
الاصول وما الجامع بين المسئلتين وان تخيل ان الراوى بالمعنى اذا أقام أحد المترادفين مقام
الآخر تحت المسئلة من هذه الجهة فنقول تلك المسئلة في أمر أقوى وهي أعم من أن يقع في كلام
راوى الحديث أو غيره فالمانع في تلك يقول اللغة تمنع منه مطلقاً ولا يتعرض الى ان الشارع هل يمنع
منه أو لا وهذه في أمر شرعى خاص وهو رواية حديث النبي صلى الله عليه وسلم والمانع منه يقول
لا يجوز للاحتياط فيه وهذا سواء اجوزته اللغة أم منعه اه كلام المصنف وهو حسن صحيح
(قلت) وأيضاً فافحن فيه شامل لا بدال اللفظ بما سواه وضعاً وباعم منه اذا قيد بحيث يساويه
وبأخص منه اذا بين انه مثال وان الضابط كذا وذا كذا ما يساويه بخلاف ما تقدم لاختصاصه
بالمترادف فليتامر (قوله بمدلولات الالفاظ) قال شيخنا الشهاب هل المراد لفظ البدل والمبدل
منه فقط أو غالب الالفاظ أو جميعها اه (واقول) الضابط كما هو ظاهر أن يكون بحيث يعرف
مدلول اللفظ الوارد ومدلول ما يأتى به بدله بحيث لا يتفاوت مدلولهما وقوله ومواقع الكلام
قال شيخنا الشهاب أى محال وقوع الكلام كخروجه للتفسير أو المدح ونحو ذلك من مقتضيات
الاحوال انتهى وقوله في المراد منه هل تشترط المساواة في كفاية اداء المراد منه فمعتبر بنحو
التأكيده والتقديم للاهتمام ولا يعدها اعتبار ذلك لانه مما يؤكداً الامتنان نعم لا يخفى انه لا يمكن
مطابقته جميع ما اعتبره الشارع من الخواص على الوجه والحد الذى اعتبره فينبغى
أن يكون الواجب مراعاة الخواص الظاهرة المؤثرة في الحكم فليتامر (قوله لفوات
الفصاحة في كلام النبي) قضيته عدم اشتراط اعتبار الفصاحة في كلام النبي وفيه نظر الا أن
يريد القدر الواقع منها في كلام النبي لا مطلقها فليتامر (قوله وقيل ان كان موجه علمياً)
وجهه شيخ الاسلام بانه وسيلة لغيره فيتمساح فيه (واقول) فيه نظر اذ قد يكون مقصود الذاته
اذ طاب الاعتقاد في الاصول انما يقصد لذاته فليتامر (قوله بلفظ مرادف) يحتمل انه
أراد به ما يشمل المساوى (قوله مع بقاء التركيب) قال شيخنا الشهاب هل اعتبار الترادف

له أما غير العارف فلا يجوز
له تغيير اللفظ قطعاً وسواء
في الجواز نسي الراوى اللفظ
أم لا (وقال الماوردى)
يجوز (ان نسي اللفظ)
فان لم ينسه فلا لفوات
الفصاحة في كلام النبي
صلى الله عليه وسلم (وقيل)
يجوز (ان كان موجه)
أى الحديث (علمياً) أى
اعتقاداً فان كان موجه
علمياً فلا يجوز في بعض كحديث
أبي داود وغيره مفتاح الصلاة
الطهور وتحريرها التكبير
وتحليلها التسليم وحديث
الصحيحين خمس من الدواب
كلهن فواسق يقتلن في الحل
والحرام الغراب والحدأة
والعقرب والقارعة والكلب
العقور ويجوز في بعض
(وقيل) يجوز (بلفظ)
مرادف وعلمية الخطيب)
البغدادى بان يؤتى بلفظ
بدل مرادف مع بقاء
التركيب وموقع الكلام
على حاله بخلاف ما اذا لم يؤتى
بلفظ مرادف بان يغير
الكلام فلا يجوز لانه قد
لا يوفى بالمقصود (ومنه)
أى النقل بالمعنى مطلقاً (ابن
سبرين وثعلب والرازى) من
الحنفية (وروى) المنع (عن
ابن عمر) رضى الله عنهما
حذر من التفاوت وان

ظن الناقل عدمه فان العلماء كثيراً ما يخفون في معنى الحديث المراد

مدخل لهذا أم هو قيد زائد ومن بقاء التركيب اعتبارا للفعالية والاسمية ونحو ذلك انتهى
 (أقول) ينبغي أن يكون قيد زائدا لأنه لو كان الكلام فعلا وفاعلا مثلا فابدل الفعل بمرادفه
 وأخره عن فاعله صدق أنه أبدل لفظا بمرادفه مع أن التركيب لم يبق على حاله وكذا لو كان
 الفعل مؤخرًا فقدمه ومثل هذا الحال ينبغي اعتباره لتفاوت المعنى بتقديم الفعل وتأخيره
 إذا الثاني يفيد تقوية والاول يفوتها ولأن الجملة في الثاني اسمية تنبيه الدوام والثبوت على
 كلام في ذلك في محله وفي الاول فعليه لا تفيد مافلتأمل (قوله وأجيب بان الكلام في
 المعنى الظاهر لا فيما يختلف فيه) أقول فيه أمور الاول أن كون الكلام في ذلك وأنه محل
 الخلاف لا يقتضي أن كل ما كان منه يكون مرويا بالمعنى وإنما اللازم لذلك أن كل ما كان
 مرويا بالمعنى فهو من الظاهر المعنى وهذا هو الظاهر وعلى هذا فلا حديث المروية الا أن
 لا يجب أن تكون كلها مروية بالمعنى وحينئذ فإذ كره شيخنا الشهاب عن الدماميني من أن
 الأحاديث المروية الا أن ثبت من محل الخلاف لأنها مروية بالمعنى بدليل اختلاف
 الطرق في المروي والواقعة واحدة وأن ألفاظها لا تصلح للاحتجاج بها على لغة العرب الا لفظ
 صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحوه وأنه استفتى علماء عصره كالباقين وابن خلدون
 وغيرهم فاتفقوا بذلك انتهى في اطلاقه نظرا بل يتجه أن يقال يجوز الاحتجاج بها لأن الأصل
 أنها لفظ النبي صلى الله عليه وسلم بناء على أن النقل باللفظ هو الغالب الا أن يعلم النقل بالمعنى
 وأن الراوي ممن لا يحتج بكلامه أو يقع شك فيه لنحو اختلاف الطرق في الرواية مع العلم بالتحديد
 الواقعة على أنه يمكن أن يقال أن مجرد اختلاف الطرق لا يثبت لزوم الرواية بالمعنى بل وإزائه عليه
 الصلاة والسلام أجاب عن الواقعة الواحدة في أوقات مختلفة بألفاظ مختلفة فروي كل راو
 ما طلع عليه نعم أن ثبت أن الغالب الرواية بالمعنى أو أنه لا غالب اتجه عدم الاحتجاج بها
 وأعلم أن قوله ليست من محل الخلاف مما يحتاج إلى التأمل فإنه أن أريد به أن هذه متفق على
 روايتها بالمعنى فلا معنى مع ذلك للاختلاف في جواز الرواية بالمعنى وإن أريد به أن هذه
 الأحاديث المروية اليوم لما كانت مروية بالمعنى فلو أريد أيضا روايتها بالمعنى بان تبدل هذه
 الألفاظ المروية بالمعنى بالألفاظ أخر جازا اتفاقا ففسمه نظرا لأن الراوي الثاني بالمعنى انما روى عن
 النبي صلى الله عليه وسلم فلم يخرج عن كونه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم بالمعنى فلا وجه
 لاختراجه عن محل الخلاف وإن أريد به غير ذلك فليصور لينظر فيه الثاني أنه يشك كل على هذا
 الجواب أن فقهاء نافي واضع لما خالفوا خصومهم فيها أجابوا عن استدلالهم على مدعاهم فيها
 ببعض الأحاديث الظاهرة فيه بأنها مروية بالمعنى وأنه لذلك حصل الخلط بظهورها في ذلك
 المدعى الذي هو خلاف المرامنه وأن الراوي لو أدى اللفظ بعينه لأصاب وهذا يقتضي أن
 الرواية بالمعنى تجوز فيما يختلف في معناه فإن أجيب بان المراد بالمعنى الظاهر المعنى الظاهر ولو
 في اعتقاد الراوي والمعنى في تلك المواضع ظاهرا في اعتقاده قلنا بركه هذا أن الجواب حينئذ
 لا يدفع الدليل الذي هو قوله حذرا الخ نعم يمكن أن يجاب بان ما وقع في تلك المواضع وإن اقتضى
 أن الرواية بالمعنى يكون فيما يختلف في معناه الا أنه لا يقتضي اعتراضهم بجواز ما وقع للراوي
 فيها لجواز أن يكون الحكم عندهم منع ما وقع فيها وأن الراوي وقع فيما لا يجوز عندهم لنحو

وأجيب بان الكلام في
 المعنى الظاهر لا فيما يختلف
 فيه كما أنه ليس الكلام فيما
 تنبيه بالفاظه كالإذان
 والتشهد والنكاح

* (مسئلة الصحيح يحتاج
 بقول الصحابي قال النبي
 صلى الله عليه وسلم) لانه
 ظاهر في سماعه منه وقيل
 لا يحتاج به لاحتمال أن يكون
 بينه وبينه صحابي وقتنا
 يبحث عن عدالة الصحابة
 أو تابعي (وكذا) بقوله
 (عن) أي عن النبي صلى
 الله عليه وسلم (على
 الاصح) اظهوره في السماع
 منه أيضا وان كان دون
 الاقل وقيل لا اظهوره في
 الوساطة على ما سبق (وكذا)
 بقوله (سمعه أمر ونهى)
 اظهوره في صدق ورأى
 ونهى منه وقيل لا يجوز
 أن يطلعهما الراوي على ما
 ليس بأمر ولا نهي سمعا
 (أو أمرا) أو نهيا أو
 أوجب (أو حرم) وكذا
 رخص لنا) بينا للجميع
 للمفعول (في الاظهر)
 اظهروا أن فاعلها النبي
 صلى الله عليه وسلم وقيل
 لاحتمال أن يكون
 الأمر والنهي بعض
 الولاية والايجاب والتحريم
 والترخيص استنباطا من
 فاعله (والأكثر يحتاج بقوله)
 أيضا (من السنة) لظهوره
 في سنة النبي صلى الله عليه
 وسلم وقيل لا يجوز ارادة
 سنة البلد

اعتقاده جوازه * الثالث انه لا ينبغي ان مقابلة المعنى الظاهر بما يختلف فيه قرينة ظاهرة ان لم
 تكن صريحة في ان المراد به ما لا يختلف فيه بان لا يحتمل احتمالا معبرا وهاذا موافق لقول
 النووي في التقريب وقال بهجور السلف والخلف من الطوائف يجوز بالمعنى في جمعه اذا قطع
 باداء المعنى فانه انما يقطع بأداء المعنى عند انتفاء الاحتمال المذكور ولا يكون ذلك الا في الظاهر
 المعنى الذي لا يختلف فيه واقول الصفي الهندي في كفايته وجوابه أنه انما يجوز له عند عدم
 احتمال التفاوت بين العبارتين كما اذاروى مكان قوله عليه الصلاة والسلام صبروا عليه ذنوبا
 من الماء أربعة وأعليه دلوا لا تأمن الماء فانما تطلع انه لا تفاوت بين العبارتين في المعنى لاسيما
 بالنسبة الى الاحكام الشرعية فاما ما يحتمل ان يتفاوت ويحتاج في معرفة عدم التفاوت الى
 نظر واحتياط فذلك مما لا يجوز انتهى فانه انما يتحقق احتمال التفاوت وانتفاء الاحتياج في
 معرفة عدم التفاوت الى نظر واحتياط في المعنى الظاهر اذا لم يلزمه احتمال التفاوت
 والاحتياج المذكور كما لا ينبغي على التأمل فظهر ان ما نقله الشارح من الجواب غير مخالف
 لهم فيما ذكره وبطلان قول الكوراني رداعليه والقول بأن الكلام في المعنى الظاهر لا فيما
 يختلف فيه مذهب مخترع انتهى ومما يرضى منه العجب اعتماده مع الشارح حتى فيما ينقله وهو
 الثقة المطاع الرذعليه بمجرد دعاوى مخترة لا يستند فيها الى نقل ولا يعول فيها على عقل بل على
 مجرد فاسد حدسه وحزره وهو * الرابع ان قوله ما لا يختلف فيه يدل كما قال شيخنا الشهاب
 على ان الاحاديث التي اختلف العلماء في معانيها غير مرربة بالمعنى وهو يخالف ما مر عن الدماميني
 انتهى (وأقول) انما ثبت المخالفة فيما ثبت الاختلاف في معناه من الاحاديث الموجودة
 والدماميني انما ذكر اختلاف الطرق في المروي فلي تأمل * (مسئلة) * (قوله الصحيح يحتاج بقول
 الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم) أي منه لا يدخل بحوقله فعلى النبي صلى الله
 عليه وسلم وظاهره يستثنى من الصحابي من اجتمع وهو غير محيز به صلى الله عليه وسلم بناء على
 ما تقدم عن السيوطي ان قوله قال النبي له حكم مرسل التابعي وعلى عدم الاحتياج بالمرسل
 وخرج بالصحابي هنا وفي قوله الا في وكذا عن التابعي وقد تقدم في قول المصنف المرسل قول
 غير الصحابي قال صلى الله عليه وسلم أي مثلا (قوله لانه ظاهر في سماعه منه) أقول بوخذه منه انه
 لو علم انه أسقط الوساطة فينبغي أن يقال ان علم أنه تابعي أو أحقل احتمالا قويا كأن علم كثرة
 روايته عن التابعين كان كمرسل غير الصحابي وان علم أنه صحابي أو ضعف احتمال غيره فان بحثنا
 عن عدالة الصحابة فله خلاف المرسل وان لم نبحث فله حكم المرسل وان لم يوجد شيء من ذلك
 فينبغي الاحتياج به لان الظاهر أن الساقط صحابي والصحيح عدم البحث عن عدالته فلي تأمل
 (قوله وكذا سمعه أمر ونهى) أقول ظاهرا ان الضمير للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعلم انه
 مرجع الضمير فهل الحكم كذلك فيه نظر ويحتمل انه كذلك وانه لا ينقص عن أمرنا ونهينا
 بالبناء للمفعول وحكمه الرفع كما سيأتي (قوله وكذا أمرنا ونهينا أو أوجب أو حرم وكذا
 رخص بينا للجميع للمفعول في الاظهر والاكثر يحتاج بقوله من السنة) أقول سكنت المصنف
 والشارح عن حكم التابعي في ذلك ولما قال النووي في التقريب مانصه قول الصحابي أمرنا
 بكذا أو نهينا عن كذا أو من السنة كذا أو أمر بلال ان يشفع الاذان وما أشبهه كله مرفوع

على الصحيح الذي قاله الجمهور ولا فرق بين قوله في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو بعده
قال السيبوطي في شرحه أما إذا قال ذلك التابعي فبحزم ابن الصباغ في العدة أنه مرسل وحكي
فيه إذا قاله ابن المسيب وجهين هل يكون حجة أو لا ولا يخز إلى فيه احتمالان بل ترجيح هل يكون
موقوفاً أو مرفوعاً مرسلًا وكذا قوله من السنة فيه وجهان حكاهما المصنف في شرح مسلم
وغيره وصححه وقفه وحكي الداودي الرفع عن القديم انتهى (فان قلت) لم فصل رخص بكذا مع
وجود الخلاف فيما قبله أيضاً كما صرح به الشارح (قلت) يحتمل أنه إشارة إلى اختلاف
الخلاف أو إلى ضيقه فيما قبله ولذا لم يصرح به (فان قلت) ما وجه تقييد الشارح الجميع بالبناء
للمفعول (قلت) يحتمل أنه لأنه ضبط المصنف أو عبارة القوم الشائكة أولاً لأن هذه الصيغة مع
البناء للفاعل يحتمل ما قطعنا إذا كان فاعلها ضمير النبي صلى الله عليه وسلم لا تفتاء المعنى الذي نظر
إليه المقابل (قوله فكأنه ما شرا الناس أو كان الناس يفعلون في عهده صلى الله عليه وسلم
فكأنهم فعل في عهده فكان الناس يفعلون فكانوا لا يقطعون في الشيء التامه) أقول سكتنا
هنا أيضاً عن حكم التابعي في ذلك وعبارة التقريب للنووي قول الصحابي كأنه قول أو فعل أي
أونزى كذا أن لم يصفه إلى زمن النبي صلى الله عليه وسلم فهو موقوف قال السيبوطي كذا
قال ابن الصلاح تبع الخطيب وحكاه المصنف في شرح مسلم عن الجمهور من الحديثين وأصحاب
الفقه والاصول وأطلق الحاكم والرازي والامدي أنه مرفوع وقال ابن الصباغ أنه الظاهر
وحكاه المصنف في شرح المذهب عن كثير من الفقهاء قال وهو قوي من حيث المعنى وصححه
العراقي وشيخ الاسلام وينبغي أن يكون محل الخلاف صحابي لم يعلم موته في حياته صلى الله عليه
وسلم والافاطلة بمنزلة اضافته إلى زمنه صلى الله عليه وسلم ثم قال في التقريب وإن أضافه
فالصحيح أنه مرفوع وكذا قوله كذا لنرى بأساً بكذا في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم
أو هو فينا أو بين أظهرنا أو كانوا يفعلون أو يقولون أو لا يرون بأساً بكذا في حياته صلى الله
عليه وسلم فكذلك مرفوع انتهى قال السيبوطي بعد ذلك كله أما قول التابعي ما تقدم فليس
بمرفوع قطعاً ثم إن لم يصفه إلى زمن الصحابة فقطوعاً لموقوف وإن أضافه فاحتمالان
للعراقي وجه المنع أن تقرير الصحابي قد لا ينسب إليه بخلاف تقرير النبي صلى الله عليه وسلم
ولو قال كانوا يفعلون كذا فقال المصنف في شرح مسلم لا يدل على فعل جميع الأمة بل البعض
فلا حجة فيه إلا أن يصرح بنقله عن أهل الاجماع فيكون نقله وفي ثبوته بخبر الواحد خلاف
انتهى كلام السيبوطي ولينظر ما لو أسقط الصحابي في حياته صلى الله عليه وسلم بعد كانوا يفعلون أو
زادها التابعي بعده وهل يجري في إسقاط الصحابي أياها ما تقدم في نحو كأنهم فعل مع إسقاطها فيه
ولا يعد جريانه بناء على ما سبق أي من أن ملحظ الاحتجاج بذلك أن له حكم الرفع بل هذه الصورة
لا تزيد على قول المصنف فكان الناس يفعلون الخ ولا يخفى نصريح عبارة التقريب بأن وجه
الاحتجاج بنحو قول الصحابي كانوا يفعلون في حياته صلى الله عليه وسلم لم أنه في حكم المرفوع ولا
يخالف ذلك قول الشارح لظهور ذلك في جميع الناس الخ فانه صريح في أنه وجه ذلك الحمل
على أنه اجماع لأنه فيما إذا صرح بحياته عليه الصلاة والسلام وكلام الشارح فيما إذا لم يصرح
بذلك (قوله في عهده صلى الله عليه وسلم) راجع للصيغتين قوله (فان قلت) لم لم يسهطه اكتفاء

(فكأنهم ما شرا الناس) يفعل
في عهده صلى الله عليه وسلم
(أو كان الناس يفعلون
في عهده صلى الله عليه وسلم
فكأنهم فعل في عهده) صلى
الله عليه وسلم لظهوره في
تقرير النبي صلى الله عليه
وسلم عليه وقيل لا يجوز
أن لا يعلم به (فكان الناس
يفعلون فكانوا لا يقطعون
في الشيء التامه) قالته
عائشة لظهور ذلك في جميع
الناس الذي هو اجماع
وقيل لا يجوز إرادة ناس
مخصوصين وعطف الصور
بالفاء للإشارة إلى أن كل
صورة دون ما قبلها في
الرتبة

بقوله في التي بعدهما في عهده بناء على رجوعه لجميع ما قبله حينئذ على ما هو القاعدة في أمثال ذلك (قلت) أملايتوهم اختصاص قوله في عهده بالتقيد بعد هذه الفصائل بالقاء إشارة إلى تفاوتها مع ما قبلها كما ذكره الشارح فقديتوهم أن من جملة التفاوت اختصاصها بهذا القيد واحترز بذلك عما إذا لم يقيد بذلك وتقدم فيه أنه موقوف عند الخطيب ووافقه به وهو مرفوع عنه - المحاكم وموافق به (قوله فكان الناس يفعلون الخ) لا يقال لم يقيد هذه الصيغة بقوله في عهده صلى الله عليه وسلم لم كما في سابقاتها لأنها تقول أما أولاً فقد تقدم عن التقريب فيما إذا قيد بذلك القيد بأنه مرفوع فجميعه حينئذ لأنه مرفوع لا لكونه إجماعاً وأما ثانياً فلوقبه بذلك تكررت الأولى مع قوله السابق أو كان الناس يفعلون مع أن غرضه بيان حكم هذه الصيغة مع القيد وبدونه فهي مع القيد تفيد الرفع حكمه وبدونه تفيد الإجماع كما أشار إلى ذلك الشارح وإنما لم يحكم بإفادتها بالإجماع أيضاً مع القيد لأنه لا ينعقد إجماع في حياته صلى الله عليه وسلم كما سيأتي نعم كان يمكن أن يقال فيها بدون القيد أن أراد الراوي الناس في حياته فوجه الاحتجاج أن الظاهر أنه عليه الصلاة والسلام اطاع على ذلك وأقره فهو في حكم المرفوع وإن أراد الناس بعده فوجه الاحتجاج دلالة على الإجماع كما أشار الهندي إلى ذلك وقد تقدم عن النووي أن قول النابغي كانوا يفعلون غير محمول على الإجماع لأن بصرح به فليتأمل الفرق بينهما الآن يمنع النووي الإجماع مع قول الصحابي أيضاً وتكررت الثانية مع قوله السابق فكانت فعل إذا لفرق في المعنى بين كائن فعل وكانوا يفعلون كذا للتعبير بضمير العام في كل منهما وأما كون المحكي الفعل في أحدهما وعدم الفعل في الأخرى فلا أثر له لأن حكمهما واحد فمما نحن فيه * (تنبيه) * وجه تأخر كائن فعل عن كان الناس يفعلون أن العموم في الأول أظهر للتعبير بالاسم الظاهر بخلاف الضمير الذي قيل أنه لا عموم فيه كما تقدم في محله وكذا يقال في تأخر كانوا لا يتطعمون عن كان الناس يفعلون (قوله ومن ذلك تسفاد حكاية الخلاف الذي في الأولى في غيرها) * فإن قلت أي حاجة لذلك مع إمكان استفادة الخلاف من نفس العبارة لصحة تعاقب قوله والاكثر يجمع ما بعده بل هو الظاهر المتبادر من العبارة (قلت) أما أولاً فيجوز أن لا يكون المقصود بيان الاحتجاج إلى استفادة الخلاف من هذا بل التنبيه على أن هذا طريق آخر في إفادة الخلاف وأما ثانياً فاستفادة الخلاف من هذا أبلغ من استفادته من العبارة لا مكان المنازعة في تعاقب قوله والاكثر يجمع ما بعده لاحتمال أن يكون متعلقاً بالمجموع ولا يمكن المنازعة في هذا الطريق لأنه إذا جرى الخلاف في الأعلى وجب أن يجري في الأدنى بالأولى ففي هذا رد على المصنف حيث قال في الثانية بشقيها لا ينتج أن يكون فيها خلاف لتصريحه بتقدم الإجماع المعتمد بعرفته صلى الله عليه وسلم فليتأمل

* (خاتمة) *

(قوله مستند غير الصحابي) أقول قيد بغير الصحابي نظر اللغالب من سمعه منه عليه الصلاة والسلام والافقه يدروى الصحابي عن صحابي آخر أو تابعي فيكون مستند ما ذكره غيره (قوله أملايتوهم) كل منهم ما يكون من حفظ الشيخ ومن كتابه (قوله فقراءته عليه) أي سواء كانت قراءته عليه من كتاب أو حفظ وسواء حفظ الشيخ ما قرئ عليه أم لا إذا أمسك أصله هو وثقة غيره قال العراقي وهكذا إذا كان ثقة من السامعين يحفظ ما قرئ

ومن ذلك تسفاد حكاية الخلاف الذي في الأولى في غير ما تقدمت بيانه (خاتمة مستند غير الصحابي) في الرواية (قراءة الشيخ) عليه (أملايتوهم) (قراءته) من غير أملاء (قراءته) عليه (أي على الشيخ) (قراءته) على الشيخ (فالمأولة مع الإجازة)

وهو مستمع غير غافل فذلك كاف أيضا قال ولم يذ كر ابن الصلاح هذه المسئلة والحكم فيها متجبه
ولا فرق بين امسالك الثقة لاصل الشيخ وبين حفظ الثقة لما يقرأ وقد رأيت غير واحد من أهل
الحديث وغيرهم اكتبوا بذلك اتهمى وشرط الامام أحمد في القارى ان يكون ممن يعرف
ويؤمنهم وامام الحرمين في الشيخ ان يكون بحيث لو فرض من القارى شريف أو ضعيف لردّه
والا فلا يصح التحمل بها وقوله فسماعه بقرائة غيره أى من كتاب أو حفظ حفظ الشيخ أم لا
بشرطه السابق ولو سمع من وراء حجاب صح اذا عرف صوته ان حدث بلفظه أو عرف حضوره
بمكان يسمع منه ان قرئ عليه ولو قال المسمع به د السماع لا تزعمى أو رجعت عن اخبارك
أو ما أذنت لك في روايته عنى أو نحو ذلك فان لم يستند ذلك الى خطا منه فيما حدث به أو شك
فيه أو نحو ذلك لم تمتنع روايته والامتنع (قوله كأن يدفع له الشيخ أصل سماعه الخ) وكان
يدفع الطالب الى الشيخ سماع الشيخ أصلا أو مقابلا به فيما له الشيخ وهو عارف متيقظ ثم
يعيده الى الطالب ويقول له هو حديثي فاروه عنى أو أجرت لك روايته (قوله نحو أجرت لك)
أى أو اكتم أوله لان وكذا فى أمثله الخاص الا تية كما هو ظاهر رواية البخارى أى أو ما
اشقت عليه فهرستى كما مثله ليه فى التقريب أيضا والفهرست بالباء المثناة الفوقية وقوفا
أو ادماجا كما قال صاحب تنقيف اللسان انه الصواب قال وربما وقف عليهم بعضهم بالهاء
وهو خطأ قال ومعناها حلة العدد للكتب لفظه فارسية (قوله نحو أجرت لك رواية جميع
مسعودى) انظر هل يشمل ما سمعه بعد الاجازة بناء على ان الوصف حقيقة فى حال التلبس
لاحال التكلم كما عليه المصنف وقد سبق تحقيقه فيه نظر وقوله أجرت لمن أدركنى رواية مسلم
هل يشمل من وجد بعد الاجازة بأن لم ينعقد الا بعد هاباء على ان المراد أدرك زمنى وهذا
شامل لمن تأخر انعقاده عن الاجازة وان لم يتفصل الابعدموته فيه نظر فليراجع ذلك (قوله
فان فلان ومن يوجد من نسله نسا) قال شيخنا الشهاب لوقال أجرت لمن عاصرني ومن يوجد
من نسلهم قال ظاهر جوازه وأنه متأخر عن فلان ومن يوجد من نسله انتهى وهو حسن
ظاهر ويؤيد ما ذكره من الجواز ان كلامهم شامل له حيث قالوا واللفظ للتقريب مانصه
فان عطفه أى الممدوم على موجود كأجرت فلان ومن يولد له أولك ولعقبك ما تناسلوا
فالولى بالجواز أى مما أفرد به بالاجازة المختلف فيه انتهى فانهم صوروا بالعطف على الموجود
وهو شامل للعام والتمثيل لا يخص ويبنى الكلام فيما لوقال أجرت لزيد ومن يوجد من نسل
عرو ويبنى ان الحكم كذلك ويؤيده شمول عبارتهم السابقة له (قوله فالمناوله من غير اجازة)
أى بان تناوله الكتاب مقتصر على قوله هذا سماعى أو من حديثي ولا يقول له اروه عنى ولا
أجرت لك روايته ولا نحو ذلك وجواز الرواية بالمناوله من غير اجازة بالغ النوى فى رده فقال
فلا تجوز روايته بها على الصحيح الذى قاله الفقهاء وأصحاب الاصول وعابوا المحدثين المحوزين
لها قال السبوطى وعندى ان يقال ان كانت المناوله جوابا للسؤال كأن قال له ناولى هذا
الكتاب لارويه عنك فناوله ولم يصرح بالاذن أى ولا أخبر بأنه سماعه كما هو ظاهره وكان
وجهه الاكتفاء عن الاخبار بوقوعه فى جواب لارويه عنك المتبادر منه ان المطلوب
رواية مسعودى صحت وجازله أن يرويه كما تقدم فى الاجازة بالخط بل هذا ابلغ وكذا اذا قال له
حدثني بسماعيت من فلان فقال هذا سماعى من فلان فتصح أيضا واما عد ذلك فلا فان ناوله

كان يدفع له الشيخ
أصل سماعه أو فرعا
مقابلا به ويقول له أجرت
لك روايته عنى (فالا جازة)
من غير مناوله (لخاص فى
خاص) نحو أجرت لك
رواية البخارى (لخاص فى
عام) نحو أجرت لك رواية
جميع مسعودى (فعام فى
خاص) نحو أجرت لمن
أدركنى رواية مسلم (فعام
فى عام) نحو أجرت لمن
عاصرني رواية جميع
مروياتى (فان فلان ومن
يوجد من نسله) تيمنا
(فالمناوله) من غير اجازة

الكتاب ولم يخبر به سماعة لم تجز الرواية بالاتفاق قاله الزركشي اه (قوله فالاعلام كان
يقول هذا الكتاب) أي أو هذا الحديث من مسوعاتي على فلان أي مقتضرا على ذلك من غير
أن يأذن له في روايته عنه وجواز الرواية بالاعلام هو ما قاله كثير من أهل الحديث والفقهاء
والاصول والظاهر قال النووي كابن الصلاح والصحيح ما قاله غير واحد من المحدثين وغيرهم
أنه لا تجوز الرواية به وقطع بذلك الغزالي في المستصفى قال لأنه قد لا تجوز روايته مع كونه
سماعة لم يخلل يعرفه قال الأعني النووي وابن الصلاح لكن يجب العمل بما أخبره الشيخ أنه سمعه
أن صح سمعه وادعى القاضي عياض الاتفاق على ذلك (وأقول) هذا الاستدلال ظاهر في
امتناع الرواية وإن وجب العمل به لصحة سنده وهو في غاية الاشكال (فإن قلت) لا اشكال
فضلا عن غايته إذ لا يلزم من صحة السند جواز روايته الا ترى أنه لو علمنا صحة سنده ولم تحصل
اجازة من الشيخ بطريق من طرق الاجازة مطلقا امتنع روايته عنه مع وجوب العمل به
(قلت) هذا حسن لكنه لا يخلص من الاشكال مع تعديل الغزالي المذكور فتأمل (قوله
فالوصية) أقول ينبغي أن تكون العارية كالوصية بل قد تدخل في الوصية هنا لانهم جعلوا
منها الوصية عند السفر وقابلوا بها الوصية عند الموت وذلك يقتضي أنهم لم يريدوا بها الوصية
المعروفة عند الفقهاء وإن تكون الهبة ونحو البيع والوقف عليه كذلك فليراجع واعلم أن
جواز الرواية به ساقط عن بعض السلف ووجهه القاضي عياض بأن في الدفع له نوعان
الأذن وشبهه بالمناولة قال وهو قريب من الاعلام انتهى وهل يشترط في الجواز اخباره مع
الوصية بأنه من مروياته أو سمع عنه فيه نظرا والمنجبه الاشتراط لكن قال النووي أنه غلط وإن
الصواب أنه لا يجوز وسبقه إلى ذلك ابن الصلاح لكنه عبر بقوله وهذا بعيد جدا وهو اما زلة
عالم أو متناول على أنه أراد الرواية على سبيل الوجادة ولا يصح تشبيهه بقسم الاعلام والمناولة
نعم أنكر ابن أبي الدم على ابن الصلاح فقال الوصية ارفع رتبة من الوجادة بخلاف وهي
معمول بها عند الشافعي وغيره فهذا أولى انتهى ويجب أن جواز العمل به أو وجوبه
لا يقتضي صحة الرواية إذ قد يسوغ العمل دون الرواية كما تقدم في الاعلام فإن ابن
الصلاح والنووي منعا الرواية به وأوجبوا العمل إذا صح السند فلي تأمل (قوله فالوجادة)
أي بكسر الواو قال النووي في التقريب وهي مصدر ولو جدم ولد غير مسوع من العرب
انتهى قال ابن زكريا النهر والى فرع المؤلفون قولهم وجادة فيما أخذ من العلم من جهة
من غير سماع ولا اجازة ولا مناولة من طريق العرب بين مصادر وجد للتمييز بين المعاني المختلفة
قال ابن الصلاح يعني وجد ضالته وجدانا ومطلوبه وجودا وفي الغضب موجدة وفي الغنى
وجداء وفي الحب وجداء (قوله كان يجده حديثا أو كتابا بخط شيخ معروف) أي فله ان يقول
وجدت أو قرأت بخط فلان أو في كتابه بخطه حديث فلان ويسوق الاسناد والمتن وهو من
باب المنقطة وفيه شوب اتصال كما قاله النووي كغيره قال وجازف بعضهم فأطلق فيها
حديثا وأخبرنا وانهم كره عليه قال وأما العمل بالوجادة فنقل عن معظم المحدثين والفقهاء
المالكين وغيرهم أنه لا يجوز عن الشافعي ونظائر أصحابه جوازه وقطع بعض المحققين
الشافعيين بوجوب العمل به عند حصول الثقة به وهذا هو الصحيح الذي لا يتجه في هذه

(فالاعلام) كان يقول
هذا الكتاب من مسوعاتي
على فلان (فالوصية) كان
يوصي بكتاب الى غيره عند
سفره أو موته (فالوجادة)
كان يجده حديثا أو كتابا بخط
شيخ معروف

الانسان غير انتهى قال ابن الصلاح فانه لو توقف العمل فيها على الرواية لانسداد باب العمل
بالمقول لتعذر شروطها وخرج بقوله بخط شيخ معروف ما لو وجد حديثا في تأليف شخص
وايس بخطه فانه يقول قال فلان كذا أو كذا أو نحو ذلك من ألفاظ الجزم أو قال فلان
أخبرنا فلان وهذا منقطع لا شوب من الاتصال فيه وهذا كله إذا وثق بانه خطه أو كتابه والافليقل
بالغنى عن فلان أو وجدت عنه أو قرأت في كتاب أخبرني فلان انه بخط فلان أو ظننت انه خط
فلان أو نحو ذلك وإذا نقل شيئا من تصنيف فلا يعل فيه قال فلان بصيغة الجزم الا إذا وثق بصحة
النسخة والافليقل بالغنى عن فلان أو وجدت في نسخة من كتابه أو نحو ذلك نعم ان كان عالما
فطنا متقنا بحيث لا يخفى عليه غالب الساقط أو الغريب جوله جواز الجزم واعلم ان الخلاف
السابق في العلم بالوجادة حكاه صاحب الالفية بعد ذكره النوع الاول قبل ذكره الثاني وحكاه
النووي في التقرير بعد ذكر النوعين ولم يقيده بأحد ما فاشعر بجريانه فيهما (قوله الاجازة
باقسامها السابقة) أى منعوا الرواية بينهما واعلم ان من اقسام الاجازة المكتوبة بأن يكتب
الشيخ مسموعه أو بعضه لحاضر أو غائب أو بأمر بكتابه فان اقتربت بالاجازة كاجزئك ما كتبت
لك فهي كالمناولة المقترنة بالاجازة والافقده منع الرواية بهما قوم منهم الماوردي وأجازها كثير من
المقدمين والمتأخرين منهم أصحاب الاصول قال في التقرير وهو الصحيح المشهور بين أهل
الحديث فنقول كتب الى فلان قال - حدثنا فلان أو نحو ذلك ويكتفى في الرواية بمعرفة
المكتوب له خط الكاتب وقيل لا بد من اليقظة عليه وحيث قد يقال لم يقيد الشارح بقوله
السابقة فانه يخرج هذا القسم (فان قيل) لعله انما قيد بذلك لان غير الماوردي من المانعين
لم يصرح بالانع في هذا القسم أو لم يعلم حاله بالنسبة اليه (قلت) هذا بعد جدا فان في الاقسام
السابقة ما هو أعلى من هذا القسم فمن يمنع الاعلى يمنع الادون بالاولى نعم يمكن أن يجاب بان
المتبادران المصنف أراد ما ذكره لا غيره فليتم (قوله ومنع القاضي أبو الطيب من يوجد
من نسل زيد) قال شيخنا أى ولو تبعه اهـ ذاهرا فيه فليظهر انتهى (أقول) كلام التقرير
صريح فيما قاله * (تبيينه) * اطلاق المصنف جواز الاجازة شامل للاجازة للطفل الذي لا يعبر
والجنون وهو كذلك وحيث قد يخل في عموم نحو من عاصرني أو أدركني فيه نظروا بوجه
الدخول ولا كافر وقد قاله العراقي لم أجده فيه نقلا وقد تقدم ان سماعه صحيح قال ولم أجده عند
أحد من المتقدمين والمتأخرين الاجازة للكافر الا ان شخصاً من الاطباء وذكر أمر اجري
بمحضرة المزي يدل على انه يرى جوازها للكافر (أقول) وعلى الجواز فهل يدخل في عموم
من أدركني فيه نظروا لا يدخل في عموم الدخول قال والفاستق والمبتدع أولى بالجواز من الكافر ويؤيدان
اذا زال المانع قال وأما الجمل فلم أجده فيه نقلا ثم قال وقد رأيت شيخنا العلامة سئل الجمل
مع أبيه فأجاز ثم بحث بناء الحكم فيه على الخلاف في ان الجمل يعلم أولا (أقول) وعلى الجواز
فلا يعد الدخول في عموم نحو من أدركني والله تعالى أعلم

* (الكتاب الثالث في الاجماع) *

(قوله من الادلة الشرعية) قال شيخ الاسلام معلق بالثالث ولو جعله عقبه كان أولى ويجوز
جعله حالا لازمة من الاجماع ولا ينافيه كون المجمع عليه يكون شرعا كحل النكاح وانقوبال الخ

(ومنع) ابراهيم
(الحري وأبو الشيخ)
الاصمباني (والقاضي
الحسين والماوردي
الاجازة) باقسامها السابقة
(و) منع (قوم العامة منها)
دون الخاصة (و) منع
(القاضي أبو الطيب)
اجازة من يوجد (من
نسل زيد وهو الصحيح
والاجماع على منع) اجازة
(من يوجد طائفا) أى
من غير التقييد بنسل
فلان وعطف الاقسام
بالقاء اشارة الى ان كل قسم
دون ما يليه في الرتبة ومن
ذلك مع حكاية الخلاف في
الاجازة تسفاد حكاية
خلاف فيما بعدها وهو
صحيح (وألفاظ الرواية)
أى الالفاظ التي تؤدى بها
الرواية (من صناعة
المحدثين) فليطابها منهم من
يريدونها من على ترتيب
ما تقدم امل على حديثي
قرأت عليه قرئ عليه وأنا
أسمع أخبرني اجازة ومناولة
أخبرني اجازة أنبأني مناولة
أخبرني اعلاما أوصى الى
وجدت بخطه

(الكتاب الثالث في الاجماع)
من الادلة الشرعية

(وأقول) تعلقه بالثالث بوجوب عد الكتاب الثالث من الأدلة الشرعية وهو غير صحيح بناء على أن
 مسمى الكتاب الالفاظ المخصوصة وهو ظاهر وكذا بناء على أنه المسائل فإن الدليل الشرعي ليس
 هو المسائل بل الاتفاق المخصوص الذي قد يقع موضوعا للامتناع وقوله ولا ينافيه الخ أي لأن
 عدم الأدلة الشرعية لا ينافي عدمه من غيرها أيضا (قوله وهو اتفاق) قال في التلويح
 وغيره والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل أقول أو في القدر المشترك
 بين الثلاثة أو اثنين منها أو بين القول مثلا والسكوت على ما سيأتي في الإجماع السكوتي (قوله
 مجتهد الأمة) فيه أمران * الأول أن قوله مجتهد مفرد مضاف وهو المصنف والحكم في العام وإن
 كان على كل فرد وذلك لا يعمح هنا إلا بتصور ثبوت الاتفاق لكل فرد لأنه لا يتصور إلا لامة تعدد
 إلا أن يراد بالاتفاق موافقة كل منهم لغيره منهم يمكن قد يكون الحكم في العام على المجموع كما
 تقدم في محله فينبغي الحل هنا على ذلك * والثاني قال السكوتي والاعتراض بأن مجتهد يجمع
 وأقله ثلاثة فيلزم منه أن لا يكون إجماع الاثنين حجة والجواب بأن لفظ مجتهد عام لأنه مفرد
 مضاف فيشمل الاثنين أيضا ويخرج الواحد بقيد الاتفاق يستلزم بطلان تعاريف المتقدمين
 والمتأخرين لوجود لفظ الجمع فيها والحق أن هذا من عموم المجاز الذي يعم المعنى الحقيقي والمجازي
 وهو مطابق للعدد والاثنتان الحقا بالجمع قياسا أو التقدير بجمع من يؤيد من جنس المجتهدين
 اهـ (وأقول) هذا مما يقضى منه الحجب إذ حاصله رد الجواب الواضح المستلزم لصون
 التعريف عن المجاز والتكلف واختيار جواب يلزمه التجوز أو القياس في التعريف من غير
 قرينة واضحة لا يقال أهل هذه الفنون يتسامحون بمثل ذلك لأننا نقول هب أن الأمر كذلك لكن
 إنما يجوز الحل على ذلك بقدر الحاجة والاف كيف تجوز مخالفة أمر نص أهل الصناعة على
 امتناعه مع الاستغناء عنه بما هو أقرب إلى شرطهم ولزوم بطلان تعاريف المتقدمين لو سلم
 لا يكون مانعا من حل عبارة المصنف على الجواب الصحيح الممكن مقتضيا للعمل على الجواب
 الركيك الممتنع على أن دعوى لزوم البطلان باطلة بلا شبهة إذ يلزم من جعل تعريف المصنف
 على ما ذكره تعاريف المتقدمين عليه لجواز حملها على وجه آخر يناسبها ويصحها كما لا يخفى
 على أن الحجب بذلك الجواب هو المصنف كما بصرح به كلام الزركشي فردة وترجيح الجواب
 بخلافه حل للعبارة على خلاف مراد قائلها وهو مما لا يليق بغير ضرورة (قوله الأمة) أي أمة
 النبي صلى الله عليه وسلم كما هو المتبادر بل وصرح به قوله بعد وفاة محمد الخ قال المصنف في
 شرح المنهاج احتراز عن اتفاق المجتهدين من الأمم السالفة فإنه وإن قيل أن إجماعهم حجة كما هو
 أحد المذهبين للأصوليين واختاره الاستاذ أبو اسحق كما حكاه عنه الشيخ أبو اسحق في شرح
 اللامع فليس الكلام إلا في الإجماع الذي هو دليل شرعي يجب العمل به إلا أن ذلك وإن وجب
 العمل به فيما مضى على من مضى لكن اتسخ حكمه منذ بعث النبي صلى الله عليه وسلم اهـ
 وسيأتي حكاية الشارح خلافا في أنه حجة في حق هذه الأمة (قوله بعد وفاة) متعلق باتفاق
 لا بمجتهد (قوله في عصر) قال في التلويح حال من المجتهدين معناه زمان قل أو كثر وقائده
 الاحتراز عما يرد من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد إجماع إلى آخر الزمان إذ لا يتحقق اتفاق
 جميع المجتهدين إلا حينئذ ولا يخفى أن من تركه إنما تركه لوضوحه اهـ (قوله على أي أمر كان) فيه

(وهو اتفاق مجتهد الأمة
 بعد وفات) نبيا (محمد صلى
 الله عليه وسلم في عصره على أي
 أمر كان) وشرح المصنف
 هذا الحد بآية عليه معظم
 مسائل المحدثين ونهايتك
 بحسن ذلك فقال (فعملم
 اختصاه) أي الإجماع
 (بالمجتهدين) بأن لا يتجاوزهم
 إلى غيرهم

أمر أن الأول أنه يتبادر أن الجار والمجرور متعلق باتفاق وإن كان تامّة صفة للمجرور وهو مشكل
لاقتضائه تقييد المتفق عليه بكونه أمراً موجوداً مع أنه لا يقيّد بذلك كما هو ظاهر فينبغي جعل
الجار والمجرور خبر السكّان مقدماً الثاني أن الأمر يعمّ الاثبات والنفي والاحكام الشرعية
والعقوبات واللغوية كذا قاله الزركشي وسبقه اليه غيره كالاسنوي في شرح المنهاج وزاد عليه
وقال وقوله على أمر من الأمور شامل للشرعيات كل البسيع واللغويات ككون الفاء للتعقيب
والعقوبات كحدوث العالم والدينيات كالآراء والحروب وتبديل أمور الرعية فالاولان لا نزاع
فيهما وأما الثالث فنزاع فيه إمام الحرمين في البرهان فقال ولا أثر للاجماع في العقوبات فإن
المتبع فيها الأدلة القاطعة فإذا انتصبت لم يعارضها اتفاق ولم يعضدها وفاق والمعروف الأول
وبه جزم الأمدى والإمام وأما الرابع ففيه مذهبان شهيران أحدهما عند الإمام والأمدى
واتباعهما كما بن الحاجب وجوب العمل فيه بالاجماع ولقد شمول الأربعة أردف المصنف
الأمر بالأمور فإن الأمر المجموع على الأوامر مختص بالقول بخلاف المجموع على الأمور وهذا
وإن كان مجازاً في الحد لكنه جائز عند فهم المراد كما نص عليه الغزالي في مقدمة المستقصى اهـ
(وأقول) مقتضى التعريف على هذا اعتبار الاجتهاد الآتي بيانه في الاجماع على غير الشرعيات
كاللغويات والدينيات وهو مشكل مخالف لما يقع لهم كثير من استدلالهم في بعض الاحكام
اللغوية باجماع أهل اللغة مع أنهم ليسوا بمتجهدين بالمعنى الآتي اللهم إلا أن يفسر الاجتهاد هنا
بالنسبة لكل واحد من المذكورات بما يناسبه فلا يرجع ثم رأيت الإمام في المحصول قال
المسئلة الرابعة المعتبر في الاجماع في كل فن باهل الاجتهاد في ذلك الفن وإن لم يكونوا من أهل
الاجتهاد في غيره مثلاً العبرة في مسائل الكلام بالكلمين إلى آخر كلامه اهـ (قوله وهو اتفاق)
أقول لا خفاء في اشكاله بقوله الآتي لا يعني افتقار الحجة خلافاً للأمدى إذ لا اتفاق على
اختصاصه بالمتجهدين مع قول الإمام المذكور لأنه إن أريد باختصاصه بالمتجهدين أن الاجماع هو
اتفاقهم دون اتفاق غيرهم فعلى قول الأمدى لا يكون الاجماع اتفاقهم بل اتفاقهم مع اتفاق
العوام فاتفاقهم وحده لا يكون اجماعاً فلم يختص الاجماع باتفاقهم بهذا المعنى وإن أريد به أنه
لا بد من اتفاقهم وإن توقف اعتبارهم على انضمام اتفاق غيرهم إلى اتفاقهم فالعوام على هذا
القول كذلك إذ لا بد من اتفاقهم وإن توقف على انضمام اتفاق المتجهدين إلى اتفاقهم ثم رأيت
شيخنا الشهاب قال هذا أي قوله خلافاً للأمدى يهدم قوله السابق أن الاختصاص بالمتجهدين
وفاق إلا أن يريد أنه لا يحصل بمحض غيرهم كما أشار إليه الشارح فيما سلف اهـ أي بقوله بأن
لا يتجاوزهم إلى غيرهم وبقوله فلا عبرة باتفاق غيرهم ورأيت الكمال قال في قوله فلا عبرة
باتفاق غيرهم تنبيه على أن اختصاصهم بمعنى أن اتفاقهم هو المعتبر دون اتفاق غيرهم وإن
اشتراط وفاق العوام عند القائل به لا ينافي اختصاص الاجماع بهم بهذا المعنى أهـ ولا يخفى
عليك ما فيه بعد تأمل ما تقدم فإن اشتراط وفاق العوام ينافي كون اتفاق المتجهدين هو المعتبر
بلا شبهة إذ كون اتفاقهم هو المعتبر يقتضي أن اتفاقهم وحده كاف وإن اتفاق غيرهم من
العوام لا يعتبر مطلقاً أي لا وحده ولا مع غيره إذ لو لم يكن كذلك بان اعتبر مع اتفاقهم اتفاق
العوام لم يكن هو المعتبر ضرورة اعتبار غيره معه نعم هو معتبر لأنه المعتبر ووفق كبير بينهم إلا أن

(وهو) أي الاختصاص بهم
(اتفاق) فلا عبرة باتفاق
غيرهم دونهم اتفاقاً وهل يعتبر
وفاق غيرهم لهم به عليه بقوله
(واعتبر قوم وفاق العوام)
للمتجهدين (مطلقاً) أي في
المشهور والخفي (وقوم
في المشهور) دون الخفي
كدفائق الفقه (بمعنى
اطلاقاً أن الأمة اجعت)
أي ليصح هذا الاطلاق
(لا) بمعنى (افتقار الحجة)
اللازمة للاجماع (اليهم
خلافاً للأمدى) في قوله
بالثاني ويدل له التفرقة بين
المشهور والخفي (و)
اعتبر (آخرون الأصول في
القروع) فيعتبر وفاقه
للمتجهدين فيها لتوقف
استنباطها على الأصول
والصحيح المنع لأنه عامي
بالنسبة إليها (و) علم اختصاص
الاجماع (بالمسلمين) لأن
الاسلام شرط في الاجتهاد
المأخوذ في تعريفه (خارج
من تكفره) يبدعه فلا
عبرة بوقاؤه ولا خلافه (و)
علم اختصاصه (بالعدل) أن
كانت العدالة ركناً في
الاجتهاد (وعنده) أي
عدم الاختصاص بهم (إن لم
تكن) ركناً في الاجتهاد
وهو الصحيح كما سيأتي في باب
فصل عماد كران في اعتبار
وفاق الفاسق قولين وزاد

الثاني يفيد حصر الاعتبار فيه دون الأول وعندى أن أحسن أو من أحسن ما يجاب به عن هذا الاشكال أحد أمرين الأول وهو ما أشار إليه شيخنا فيما تقدم عنه أن المراد باختصاصهم أن لا يتجاوزهم إلى غيرهم وحده بأن ينعقد باتفاق من عداهم دونهم واختصاصهم بهذا المعنى لا ينافي اعتبار غيرهم معهم وأصل قول الشارح بأن لا يتجاوزهم إلى غيرهم ظاهر في هذا إذا المتبادر من مجاوزته إياهم إلى غيرهم حصوله من مجرد ذلك الغير لا يقال يرد على هذا الجواب أنه يصح نسبة الاختصاص بهذا المعنى إلى غيرهم أيضا لا نأقول لكنه ليس متوقفا عليه وإنما يصح على قول الآمدي فقط وهذا ظاهر والثاني أن دعوى المصنف للاتفاق المذكور مبنية على منع ما قاله الآمدي من أن المراد توقف الحجة والحاصل أنه ينعقد الاتفاق خلافا لا مدي فحكي أولا الاتفاق بناء على اعتقادهم ثم ذكر ما يفهم منه مخالفة الآمدي في هذا الاتفاق ونظير ذلك ما كثر في القروع من حكاية اتفاق وترجيحه ثم مقابلة بحكاية خلاف (قوله واعتبر قوم وفاق العوام الخ) أقول أن أريد بالعوام من عدد المجتهدين من العلماء أو من العلماء وغيرهم اشكل التفصيل بين المشهور والخلق مطلقا أو بالنسبة للعلماء لأن العلماء خصوصا مجتهدى المذهب والفتوى من الأهلية التامة لأدراك الخفيات ما لا يخفى وإن أريد بهم من عدد العلماء كما يدل عليه بعض كلماتهم كقول المصنف في شرح المنهاج نقلا عن القاضي أذلو قلنا أن خلاف العوام يقدح في الإجماع مع أن قواهم ليس إلا عن جهل أفضى هذا إلى اعتبار خلاف من يعلم أنه قال من غير أصل اه اشكل اعتبارهم دون من عدد المجتهدين من العلماء بل هم أولى بالاعتبار وقد يختار الأول ويوجب بأن من الخفيات ما لا يصلح له الصلاحية المعبرة إلا المجتهدون وفيه نظر

(قوله بمعنى إطلاق أن الأمة اجتمعت الخ) هو راجع للقولين معا ولهذا عبر عنه بقوله وعلى كلا القولين ليس معنى اعتبار وفاقهم أن قيام الحجة يفترق إلى ذلك الخ (قوله لأن الإسلام شرط في الاجتهاد المأخوذ في تعريفه) أقول فيه أمران الأول أنه قد يوجه بأن كلام المصنف الآتي في باب الاجتهاد يفيد اعتبار الإسلام في الاجتهاد لأنه اعتبر فيه معرفة متعلق الأحكام من كتاب وسنة وما يتعلق بذلك كمعرفة الناسخ والمنسوخ وهذا لا يتصور في الكافر إذ لا يعتد بحقيقة الكتاب والسنة فكيف يعرف متعلق الأحكام منه وما لا ينافي ذلك ما دل عليه كلامه في مسألة المصيب في العقليات وأحد من تحقق الاجتهاد في الكافر لأنه بمعنى آخر غير ما قرره أولا مما هو المعبر في الأحكام الشرعية (فان قلت) بل يتصور في الكافر اعتقاد حقيقة الكتاب والسنة لكن بالنسبة إلى غيره من يخص رسالته بالعرب من غيرهم وكذا بالنسبة له أيضا كمن كفر بانكار رسالته بلسانه دون قلبه أو بنحو ليس الغيار (قلت) اعتقاد الكافر ساقط الاعتبار لكفره فهو بمنزلة العدم لا ترى أن أخباره ساقط الاعتبار لكفره وإن تدين وتحرز من الكذب على أن لنا أن نقول المراد باتفاق المجتهدين على الحكم الذي هو معنى الإجماع اتفاقهم على ثبوته في حقهم وحق غيرهم وهذا لا يتصور من يعتد بتخصيص الرسالة إذ لا يمكن أن يأخذ من الكتاب أو السنة حكما يتعلق به غيره فان قلت يكفي في تحقق صفة الاجتهاد قدرة الاستنباط من الكتاب والسنة بفرض حقيقتها عنده وهذا متصور في حق الكافر قلت أما أولا فقدره

الكافر

عليهما قوله (وثالثها) أي الأقوال (في القاسق يعتبر) وفاقه (في حق نفسه) دون غيره فيكون إجماع العدول حجة عليه أن وفاقهم وعلى غيره مطلقا (ورابعها) أي الأقوال يعتبر وفاقه (أن بين ما خذته) في مخالفتها بخلاف ما إذا لم يبينه إذ ليس عنده ما يمنع عن أن يقول شيئا من غير دليل (و) علم (أنه لا بد من الكل) لأن إضافة مجتهد إلى الأمة يفيد العموم (وعليه الجمهور) فتضمر مخالفة الواحد وثانيها أي الأقوال (بضر الاثنان) دون الواحد

هنا يباصر أربعة أسطر بخط المصنف

(وثالثها) بضر (الثلاثة) دون الواحد والاثنين (ورابعها) بضر (بالخ) عدد التواتر دون من لم يبلغه إذا كان غيرهم أكثر منهم (وخامسها) بضر مخالفة من خاف (أن ساغ) الاجتهاد في مذهبه (بأن كان للاجتهاد فيه مجال كقول ابن عباس بعدم العول فإن لم يسغ كقوله يجوز بالفضل فلا تضر مخالفتها (وسادسها) تضر مخالفة من خاف ولو كان

واسدا (في أصول الدين)
 لخطره دون غيره من العلوم
 (وسابعها لا يسكن)
 الاتفاق مع مخالفة البعض
 (اجماعا بل) يكون (حجة)
 اعتبار الاكثر (و) علم
 (انه) أي الاجماع (لا يختص
 بالصحاب) لصدق مجتهد
 الامة في عصر غيرهم
 (وخالف الظاهرية) فقالوا
 يختص بهم لكثرة غيرهم كثر
 لا تنضب في بعد اتفاقهم على
 شيء (و) علم (عدم انعقادهم في
 حياة النبي صلى الله عليه وسلم)

هنا ياض مقدار أربعة
 أسطر

من قوله بعد وفاته ووجهه
 انه ان وافقهم فالجبة في
 قوله والا فلا اعتبار بقولهم
 دونه (و) علم (ان التابعي
 المجتهد) وقت اتفاق الصحابة
 (معتبر معهم) لانه من
 مجتهدى الامة في عصر (فان
 نشأ بعد) بان لم يصرا التابعي
 مجتهدا الا بعد اتفاقهم
 (فعلى الخلاف) أي فاعتبار
 وفاقهم مبنى على الخلاف
 في (انقراض العصر) ان
 اشترط اعتبار الافلا وهو
 الصحيح (و) علم (ان اجماع
 كل من أهل المدينة
 النبوية (وأهل البيت)
 النبوي وهم فاطمة وعلى

الكافر ساقطة الاعتبار شرعا في الشرعيات وأما ثانيا فلو كفت القدرة على سبيل الفرض
 لم يشترط معرفة متعلق الاحكام مطلقا لوجود القدرة بفرض تلك المعرفة وكلامهم صريح في
 خلاف ذلك فليستأمل وحينئذ يندفع ما أورده السكالك وشيخ الاسلام هنا وأما قالاه من ان
 الاولى أن يقول لان الاسلام شرط في المجتهد أي في قبول قوله فلا يخفى ضعفه في مراد المصنف
 لانه على هذا التقدير لا يكون الاختصاص بالمسلمين معلوما من التعريف كما هو ظاهر على انه
 ينتقض بالقاسق فإنه يعتبر وفاقه وينعقد اجماعه مع انه لا يقبل قوله فليستأمل والثاني قال
 الزركشي ولا يبعد انه اذا كان الاجماع في أمر ديني لا يختص بالمسلمين اه (قوله ان كانت
 العدالة ركنا في الاجتهاد) قال شيخ الاسلام الاولى في المجتهد لانه الماخوذ في تعريفه على وجه
 وباق فيه ما مر آنفا اه (أقول) وجهه ان الاولى ما ذكر ان العدالة على القول باشترطها شرط
 في المجتهد لا في الاجتهاد فلم يعلم من التعريف الاختصاص بالعدول على هذا القول ويرد على
 هذا الاولى انه لا يوافق مقصود المصنف لانه حينئذ لا يكون الاختصاص بالعدول معلوما من
 التعريف بل الوجه ان سياق المصنف الآتي في كتاب الاجتهاد دل على ان من يعتبر العدالة
 لا يتحقق عنده الاجتهاد المعبر شرعا الذي تترتب عليه الاحكام على وفق ما اقتضاه كلامه هنا
 فإفادته الشارح هو الصواب فليستأمل وقوله وباق فيه ما مر آنفا إشارة الى ما ذكره قبل من
 السؤال والجواب بقوله لا يقال الخ هذا ويمكن أن يجاب

(قوله ان في اعتبار وفاق القاسق قولين) قال شيخنا الشهاب أي وأرجحهما الاعتبار ثم لا يخفى
 انه لو كان الذي وجد من المجتهدين فسقة وأجمعوا على شيء لا يكون ذلك حجة على غيرهم ولا يضر
 في ذلك اعتبار موافقتهم للعدول المجتهدين لان الحجة بقول العدل وان اعتبر موافقة غيره اه
 (وأقول) فيه نظر ظاهر لان الاجماع الذي هو الحجة هو الاتفاق المتعلق بقول العدل وقول
 غيره فكالم يقبل قول غيره مع انفراده لا يقبل مع اجماعه فلم يثبت الاتفاق الذي هو الحجة
 فكيف تثبت الحجة عند الاجماع ولا تثبت عند الانفراد بل كلام المصنف صريح في انه لو لم
 يوجد من المجتهدين الا الفسقة كان اتفاقهم اجماعا يحتج به ألا ترى الى قوله وعدمه أي عدم
 اختصاص الاجماع بالعدول ان لم تكن أي العدالة ركنا لانه لا معنى لنفي اختصاصه بالعدول
 الا حقيقة مجرد اتفاق الفسقة ولا يتأني ذلك عدم قبول قول القاسق فكيف يثبت في حق غيرهم
 حتى يتأني العمل به اذ يمكن العلم باتفاقهم بغير اخبارهم كقرائن قطعية تفيد ذلك وبأخبارهم اذا
 بلغوا عدد التواتر فليستأمل (قوله اذ ليس عنده ما يمنعه) أي وهو العدالة (قوله اذا كان غيرهم
 أكثر منهم) هذا القيد لا يفيد المتن واصله هذا القول لم يعتن المصنف بتمام تحريره وسهل ذلك
 ان في المفهوم تفصيلا (قوله ولو كان واحدا) قال شيخنا الشهاب انظر لم زاد هذا عند ادون
 ما قبله (وأقول) أي وهو الخامس اذا اقول صرح فيه بذلك وما بينهما لا يتصور فيه ذلك ويمكن
 أن يجاب بأنه ذكر في الخامس ما يعني عن ذلك وهو تمثيله بقوله كقول ابن عباس الخ اذ لولا انه
 تضرر مخالفته وحده على هذا القول ما صح التمثيل الاعلى سبيل الفرض وهو خلاف الظاهر
 (قوله وسابعها لا يكون اجماعا) عبر بضمهم بأنه لا يسمى اجماعا فيقتل انه مراد المصنف ويحتمل
 وهو ظاهر عبارته أو صريحها انه انما أراد نفي حقيقة الاجماع أيضا (قوله ان وافقهم) قال

والحسن والحسين رضي الله عنهم (والخلفاء الاربعة) أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم (والشيوخ) أبي بكر وعمر (وأهل الحرمين) مكة والمدينة (وأهل المصرين الكوفة والبصرة وغير حجة) لانه اتفاق بعض مجتهدي الامة لا كلهم (وان) الاجماع (المعقول بالاحاد حجة) لصدق التعريف به (وهو الصحيح في الكل) وقيل ان الاجماع في (الاخيرة ليس بحجة لان الاجماع قطعي فلا يثبت بخبر الواحد وقيل فانه يقبل الاخيرة من الست حجة اما في الاولى فلم يثبت الصحيحين انما المدينة كالكبر تنفي خبرها ويتسع طيها والخطا ثبت فيكون منتقيا عن أهلها وأوجب بصدره منهم بالاشك لاقتفاء عصمتهم فيحمل الحديث على انها في نفسها فاضلة مباركة وأما في الثانية فله قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطا رجس فيكون منتقيا عنهم وهم من تقدم لما روى الترمذي عن عمر بن ابي سلمة انه لما نزلت هذه الآية لف النبي صلى الله عليه وسلم

شيخ الاسلام كالكمال بقول أو فعل أو تقرير وان كان قوله فالحجة في قوله يوهم ان ذلك في القول فقط (واقول) يمكن أن يراد بالقول الرأي وهو حاصل بالقول وغيره أو القدر المشترك بينهم المجاز أو التمثيل (قوله وان اجماع كل من أهل المدينة الى قوله غير حجة) فيه أمور الاول انه اعترض عليه بان عدم الحجة لم يعلم من الحدود وانما الذي علم منه عدم الكون اجماعا وهو أعم من عدم الحجة ويمكن أن يجاب بان المراد انه علم من الخدم مع ضمنية وهي اما ان الاصل عدم الحجة الا ما صرح في الكتاب بحجته ولم يصرح فيه بحجته ما عدا الاجماع مما ذكرنا فاذ علم من التعريف اتقاء الاجماع عما ذكره لم منه أيضا اتقاء الحجة للاصل المذكور وما نه ذكر في مواضع تقدمت وتأتي ما يفيد عدم حجة المذكورات كقوله السابق في مسألة يجب العمل به في الفتوى والشهادة وقوم فيما عمل الاكثر بخلافه والمالكية أهل المدينة فان ذلك يفيد تصحيح عدم حجة اتفاق الاكثر وهو شامل لأهل الحرمين وأهل المصرين وعدم حجة اتفاق أهل المدينة وكقوله فيما سأتى في باب الاستدلال في مسألة الصحابي وقيل قول الشيخين فقط وقيل الخلفاء الاربعة فانه يفيد تصحيح عدم حجة قول الشيخين والخلفاء الاربعة فان قلت فلا حاجة مع تلك المواضع الى ما ذكره هنا لانه يعلم من عدم حجته الذي افادته تلك المواضع انه ليس اجماعا والا كان حجة (قلت) لما كان للاجماع شروط فربما توهم امكان تحقق جميعها في تلك المواضع وان محل عدم الحجة فيها المستفاد في تلك المواضع ما لم تتوفر تلك الشروط والائتت الحجة فنبه بما ذكره هنا على دفع ذلك التوهم ثم رأيت شيخ الاسلام أجاب بأنه انما عبر بما ذكره لغرض الاختصار في قوله وهو الصحيح في الكل مع توفيقه بالغرض لان الاجماع يلزمه حجته فاذا انتفى انتفت اه (واقول) يرد عليه ان هذا انما يفيد نفى حجته من حيث كونه اجماعا لا نفى حجته على الإطلاق لا يقال يجوز ان يكون المراد هنا نفى الحجة من حيث كونه اجماعا أو ما نفى الحجة من غير هذه الحقيقة فمستفاد من المواضع الاخر فلا اشكال أصلا لانا نقول الاستدلال لمقابل الصحيح بما ذكره الشارح صريح في ان الكلام هنا في الحجة على الإطلاق ويمكن أن يجاب عنه بأن مراده وان قصرت عنه عبارته انه اذا انتفى الاجماع انتفت حجته من حيث كونه اجماعا لا انتفائه وحجته مطلقا لان الاصل عدم الحجة من جهة أخرى فقوله فاذا انتفى انتفت أي حجته أي والأصل عدم حجة أخرى * الثاني انه لا حاجة مع قوله أهل المدينة وأهل الحرمين لما بينهما لانه بعض كل منهما فاذا انتفت الحجة عن الكل انتفت عن البعض بالاولى بل لا حاجة أيضا لذكر أهل المدينة مع ذكر أهل الحرمين لان الاول بعض الثاني ولان ذكر الشيخين مع ذكر الخلفاء الاربعة لذلك أيضا ويمكن ان يجاب بأنه لما قيل بحجبة كل واحد من المذكورات بخصوصه ناسب الاعتناء بنفي كل واحد صريحا ليقع الرد على كل قائل بخصوصه * الثالث استدلال ابن الحاجب للقول بان اجماع أهل المدينة حجة بعد ان فسرهم بالصحاب والتابعين بقوله اجماع أهل المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك بما منه انهم اعرف بالوحي والمراد منه اسكنهم محل الوحي وقد يؤخذ منه ان المراد بهم الصحابة الذين استوطنوا المدينة حماة صلى الله عليه وسلم وان استوطنوا غيرها بعدهم والتابعين الذين استوطنوها مدة يطلع فيها على الوحي والمراد منه بخالطة أهلها الذين شاهدوا ذلك وهذا يقتضي ان تابع التابعين الذين سكنوا المدينة مع

عليهم كساء وقال هؤلاء أهل

يتى وخاصتى اللهم أذهب
عنهم الرجس وطهرهم
تطهيرا وروى مسلم عن
عائشة قالت خرج النبي
صلى الله عليه وسلم غداة
وعليه مرط من رجل من
شعر أسود فجاء الحسن بن
على فادخله ثم جاء الحسين
فادخله معه ثم جاءت فاطمة
فادخلها ثم جاء على فادخله
ثم قال انما يريد الله ليهذه
الرجس عنكم أهل البيت
و يطهرهم تطهيرا وأجيب
بمنع ان الخطأ رجس
والرجس قبل العذاب
وقيل الاثم وقيل كل
مستقذر ومستنكر وأما
في الثالثة فاقوله صلى الله
عليه وسلم عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين
المهديين من بعدى تمسكو
بها وعضوا عليها بالنواجذ

بالاصول هنا يباض

رواه الترمذى وغيره
وصححه وقال الخليفة من
بعدى ثلاثون سنة ثم
تكون ملكا أى
تصيرا أخرجه أبو حاتم وأحمد
في المناقب وكانت مدة
الاربعة هذه المدة الاسنة
أشهر مدة الحسن بن على
فقد حدث على اتباعهم فمقتضى

التابعين الموصوفين بما ذكره كذا ذلك لكنه خلاف تقييده بالصحابة
والتابعين كما تقدم اللهم الا أن يكون للغالب وبالجملة فيحصل أن لا يقيده الحكم بالسالكين
بخصوص بيوت المدينة بل يشمل النازلين حولها في نحو قباء والعوالي اذا كان لهم تردد على
المدينة بحيث يطالعون معه على الوحى وما يتعلق به ثم رأيت القرافى قال في شرح المصنوع بعد
كلام قرره مانصه وعلى كل تقدير فلا عبرة بالمكان بل لو خرجوا من هذا المكان الى مكان آخر كان
الحكم على حاله فهذا سر هذه المسئلة عند مالك لا خصوص المكان بل العلماء مطلقا خصوصا
أهل الحديث يرجحون الاحاديث الجازية على العراقية حتى يقول بعض المحدثين اذا تجاوز
الحديث الحرة انقطع نخاعه وسببه انه مهبط الوحى فيكون الضبط فيه ايسر وأكثرا واذا
بعدت الشقة كثرت الوهم والتخاطب فلو خرج أولئك الرواة بجملة منهم وسكنوا غير الجواز كان الامر
بحاله لم يحصل فيه خلل وبهذا يدفع كثير من الاسئلة على المسئلة كاستشكاله الفرق بينه وبين
قول النبي عليه الصلاة والسلام اذا خرج من موضعه فانا لننظم التسوية في ان الامر من جهة في
جميع المواطن اه ورأيت الاسنوى عبر بقوله ذهب الامام مالك الى ان اجماع أهل المدينة
حجة أى اذا كانوا من الصحابة والتابعين دون غيرهم كإليه ابن الحاجب اه فليست أم
(قوله لا تتفاء عصمتهم) قال شيخنا الشهاب هذا لا يثبت به المدعى اه (أقول) يعنى لان انتفاء
العصمة انما يستلزم امكان الصدور والامكان لا يقتضى الوقوع بالفعل ويمكن أن يجاب بأنه
لاحظ في هذا الاستدلال العادة فانما يقتضى وقوع الخطأ من غير المعصوم أو بأنه ليس المراد
الاستدلال بانتفاء العصمة على وقوع الخطأ بل بيان علة صحة صدور الخطأ المتحقق وأما العلم
بتحققه فن دليل آخر فكأنه قال واجيب بأن الخطأ وقع منهم لادلة دلت على وقوعه منهم وانما
صح وقوعه منهم لا انتفاء عصمتهم فلم يمتنع مانع الوقوع ولا يخلو هذا عن حسن ودقة كما يدرك
بالنامل ثم رأيت السكال أقول قوله بصدوره على معنى جواز صدوره اه وعلى هذا فلا اشكال
في الاستدلال لكن يرد عليه ان جواز الصدور لا يدل على عدم الحجية لاحتمال عدم الصدور وقد
يجاب بأنهم حينئذ كفرتهم فلا وجه لزيهم على غيرهم في ذلك فليست أم (قوله وخاصتى) قال شيخنا
الشهاب يمنع صراحة الدليل في المدعى ولذا والله أعلم قال وروى مسلم الخ اه (وأقول) فيه نظر
(قوله ليهذه الرجس عنكم) قال شيخنا الشهاب كذا في غالب
النسخ وهو مخالف انظم القرآن اه (قوله وأما في الثالثة فاقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى) لا يقال قد يستشكل الاستدلال بذلك بأنه ان أريد
بسنة الخلفاء كل منهم فهو خلاف المدعى أو سنة الاربعة بمعنى ما اجمعوا عليه فهذا لم يعلم قبل
انقراضهم فلم يعلم في زمن الاول منهم ولا الثانى ولا الثالث اذ كونهم خلفاء لم يعلم من أول الامر
فلا يتأتى قبل انقراضهم اتباع ما اجمع عليه الخلفاء الاربعة لانا نقول فختار الثانى ولا محذور فى
عدم تأتى اتباعهم قبل انقراضهم ويكفى اتباعهم بعده على انه يتأتى قبل انقراضهم وذلك في كل
زمن آخرهم فيما وافق من قبله منهم عليه كما هو ظاهر (قوله الاسنة أشهر مدة الحسن بن على)
قضيته ان الحسن رضى الله عنه من الخلفاء وهو كذلك ومن ثم قالوا انه آخر الخلفاء الراشدين
بنص جده صلى الله عليه وسلم ولما خلافة بعد قتل أبيه بمبايعة أهل الكوفة فاقام بها ستة أشهر

عنهم الخطا وأجيب بمنع
انتقائه وأما في الرابعة
فلقوله صلى الله عليه وسلم
أقعدوا بالذين من بعدى أبي
بكر وعمر ورواه الترمذي
وغیره وحسنه أمر
بالاقتداء بهم ما فتنق عنهم
الخطا وأجيب بمنع انتقائه
وأما في الخامسة والسادسة
فلان إجماع من ذكر فيهما
إجماع الصحابة لانهم كانوا
بالحرمين وانتشروا إلى
المصريين وأجيب على
تقدير تسليم ذلك بأنهم بعض
المجتهدين في عصرهم على
أن فيما ذكر تخصيص
الدعوى بعصر الصحابة
(و) علم (أنه لا يشترط) في
المجتهدين (عدد التواتر)
لصدق مجتهدى الأمة بما
دون ذلك (وخالف إمام
الحرمين) فشرط ذلك نظرا
للعادة (و) علم (أنه لو لم يكن)
في العصر (ال) مجتهد (واحد)
لم يحتج به) إذا قل ما يصدق به
اتفاق مجتهدى الأمة اثنان
(وهو) أى عدم الاحتجاج
به (المختار) لانتفاء الإجماع
عن الواحد (وقيل يحتج به)
وان لم يكن إجماعا لا يخصص
الاجتهاد فيه (و) علم (أن)
انقراض العصر بموت
أهله (لا يشترط) في انعقاد
الإجماع لصدق تعريفه مع
بقاء المجتهدين ومما صرح بهم

وأما ما وقضيتة أيضا كما قال شيخنا الشهاب اعتبار موافقة الحسن لهم اه أى فيشكل بعدم عد
فيهم في هذا القول إلا أن يوجه بقصر مدته واشتغاله فيها عن النظر (قوله في الثالثة والرابعة
وأجيب بمنع انتقائه) أقول لقائل أن يقول لو اقتصر في الاستدلال في الأولى على قوله فقد
حث على اتباعهم وذلك يستلزم أن قولهم حجة والام يصح اتباعهم وفي الثانية على قوله أمر
بالاقتداء بهم ما يدل على أن قولهم ما حجة والام يصح الاقتداء بهم ما لم يستدل ولم يلاقه هذا
الجواب فأى حاجة إلى اعتبار انتفاء الخطا في الاستدلال حتى توجه هذا الجواب فليست
(قوله تخصيص الدعوى بعصر الصحابة) أقول لا يخفى أن التخصيص متحقق وإن كان ماذكر
يقتضى التخصيص بما قبل الانتشار بالنسبة لإجماع أهل الحرمين وبما بعده بالنسبة لإجماع أهل
المصريين (قوله وأنه لو لم يكن في العصر الواحد لم يحتج به) اعترض عليه بأن الذى علم انتفاء
الإجماع لا انتفاء الحجية ولا يلزم من انتقائه انتفاؤه واحتج بظهور ما تقدم في قوله وإن إجماع كل
من أهل المدينة الخ وأجاب شيخ الإسلام هنا بظهور ما أجاب به هناك مما مر بما فيه (قوله وهو
المختار وقيل يحتج به) ذهب الإمام واتباعه إلى هذا الثاني قال الأسنوى المحدثان هما هو الإجماع
الاصطلاحى المتناول لقول المجتهد الواحد إذا لم يكن في العصر غيره فان الإمام واتباعه
صرحوا بكونه حجة وتعبير المصنف يعنى البيضاوى بالاتفاق ينفيه فان الاتفاق إنما يكون من
اثنين فصاعدا نعم سبى الأمدى وابن الحاجب في الاحتجاج به قولين من غير ترجيح وإذا قلنا
بالأول فتغير اجتهاده في الأخذ بالثاني نظري يحتاج إلى تأمل وكذلك لو حدث مجتهد آخر
وأداه اجتهاده إلى خلافه اه (وأقول) قياس كونه حجة امتناع الأخذ بالثاني ومخالفة المجتهد
الآخر بناء على عدم اشتراط انقراض العصر لأنه دال على شرعية استقراره فليست أم (قوله
بموت أهله) قال شيخنا الشهاب لو قال أو بعضهم كان أولى لكنه مراداه (وأقول) وجه ذلك أن
مقابله الأقوال المذكورة تقتضى أن يقول ماذكر لأن نفي اشتراط موت الجميع لا يخالفه أى
يناقضه اشتراط موت البعض كما في تلك الأقوال لكن ماذكره هو حقيقة انقراض العصر
ويمكن أن يقال أراد بأهله أعم من كلهم وبعضهم (قوله وخالف أحمد وابن فورن وسليم إلى
قوله أقوال اعتبار العامى والنادر) قال المكمل ظاهره أن الأقوال الأربعة لهؤلاء الثلاثة
أما على معنى أن يكون كل واحد نقل عنه كل من الأقوال الأربعة وأما على معنى أن كل واحد
قائل بقول منها ومنهم من نقل عنه مع ما قال من الثلاثة القول الرابع وكلاهما غير سديد إذ
لا نقل يساعده بل النقل بخلافه إذا المعروف نقل ذلك عن هؤلاء الثلاثة وغيرهم الخ (وأقول)
ما قال أنه ظاهر كلام المصنف بأحد المعنيين لم يقيم على رده عقل ولا نقل والمصنف ثقة له من سعة
الاطلاع ما هو معروف مشهور فلا التفات إلى المنازعة فيه بلا حجة صحيحة واضحة وأما قوله
إذا نقل يساعده فلا التفات إليه لأنه مجرد دعوى بحسب اطلاع وأما قوله بل النقل
بخلافه إذا المعروف الخ فهو ممنوع إذا مساقه من المعروف لا ينافى أن هؤلاء الذين اقتصر
المصنف على النقل عنهم اختلفوا على هذه الأقوال بأحد المعنيين اللذين بينهما كما لا يخفى على
التأمل فيما حكاه ثم قال المكمل واعلم أن مشترطى الانقراض قائلون بحجية الإجماع قبله
لكن لو رجع راجع أو حدث مخالف كان ذلك عندهم قادحا في الإجماع فالانقراض في الحقيقة

(وخالف احمد وابن قسطل وسليم) الرازي (فشرطوا انقراض كلهم) أي كل اهل العصر (أو غالبيتهم أو علمائهم) كلهم أو غالبيتهم
(أقوال اعتبار العاقل والنادر) هل يعتبران أو لا يعتبران كما تقدم أو يعتبر ٢٩٥ العاقل دون النادر أو

العكس كما يستفاد من جمع
المستثنى فينبغي على
الأولين الأول والرابع
وعلى الأخيرين الثاني
والثالث واستدلوا على
اشتراط الانقراض في الجملة
بأنه يجوز أن يطرأ بعضهم
ما يخالف اجتهاده الأول
فيراجع عنه جواز بل
وجوب واجيب بجمع جواز
الرجوع عنه للإجماع
عليه (وقيل يشترط)
الانقراض (في) الإجماع
(السكوتي) لضعفه بخلاف
القول وسياق (وقيل)
يشترط الانقراض (ان كان
فيه) أي في المجمع عليه
(مهلة) بخلاف ما للمهلة
فيه ~~كقتل النفس~~
واستباحة الفرج إذا
يصدرا لا بعد امتناع النظر
(وقيل) يشترط الانقراض
(ان بقي منهم) أي من
المجموعين (كثير)
كعدد التواتر بخلاف
القليل إذا اعتبر به
فالمشترط حينئذ انقراض
ما عد القليل (و) علم (أنه
لا يشترط) في انعقاد الإجماع
(تأدى الزمن) عليه لصديق
تعريفه مع اتقاء التأدي
عليه كان مات المجمعون عقبه
بجور وسقط أو غير ذلك
(وشرطه) أي التأدي

شرط لانعقاده لا لاصح من الأدلة لا لاصل انعقاده حجة اه (وأقول) يمكن
حل كلام المصنف على ما يوافق ذلك بأن يراد به انه لا يشترط الانقراض في انعقاده على
الاطلاق لا في حق المجمعين فيمنع رجوعهم ورجوع بعضهم ولا في حق غيرهم فقتنع مخالفته
خلاف المذكورين فإنه يشترط عندهم الانقراض في حقهم على الإطلاق ولذا جاز الرجوع
والمخالفة عندهم قبل الانقراض في الحقيقة لم يحصل على قول هؤلاء الا انعقاده في الجملة
لا على الإطلاق بخلاف قول المصنف فإنه حصل عنده الانعقاد على الإطلاق على أنه يمكن أن
يقال المراد بانعقاد الإجماع كونه بحيث يمنع الرجوع والمخالفة فلا يرد عليه ما ذكره لوجه لان
الانعقاد به ذا المعنى غير ثابت على قول هؤلاء فلا اشكال في نسبة المخالفة اليهم غاية الأمر ان
الخلاف في اشتراط ما ذكر في انعقاده لا في نفسه ولم يصرح بذلك لوضوحه (قوله فشرطوا
انقراض كلهم) أي حتى العوام (وأقول) قد يرد عليه انه يلزم ان لا يتصور وجود إجماع يعمل به
لان اشتراط الانقراض يقتضي اشتراط موافقة الحادث قبل الانقراض والوجود لا يخفى لو عن
حادث وانقراض جميع من في العالم بحيث لا يبقى أحد لا يتصور قبل القيامة ولو تصور بطلت
فائدة الإجماع اذا بعد انقراض الجميع لا يتصور العمل به لفقده من يعمل به اللهم الا أن يوجد
خلق جديد بعد الانقراض ويمكن أن يجاب بأن هذا القائل وان اعتبر موافقة الحادث
من المجتهدين قبل الانقراض لا يعتبر موافقة الحادث من العوام فلا اشكال لجواز ان
ينقرض جميع المجتهدين دون العوام ثم يحدث المجتهدون فيلزمهم كغيرهم العمل بالإجماع أو
بأنه أعني هذا القائل انما يشترط انقراض المجمعين دون الحادث وان اعتبر موافقة لهم قبل
انقراضهم فاذا انقرض المجمعون لزم الإجماع وان بقي الحادثون فليستأمل (قوله أو غالبيتهم)
(أقول) حاصل هذا انه يغتفر عدم موافقة النادر من المجتهدين بدليل ما ذكره الشارح من بناء
هذا على اعتبار العاقل دون النادر لكن الظاهر انه لا فرق بين كونه من المجتهدين أو من العوام
لانه اذا غتفر عدم موافقة النادر من المجتهدين فاعتقار عدم موافقة النادر من العوام أولى
وان المراد بالنادر ما اعتقده في الأقوال السابقة المقابلة للجمهور فالمراد به الواحد على أول
تلك الأقوال وهكذا وقضية ذلك انه لا يغتفرها في عالم على الأول المذكور فليستأمل وظاهر
انهم ما يغتفرون على ثانيهما لانه اذا اعتقده عليه المجتهدان فالجهد والعامل (قوله أو علمائهم)
كلهم أو غالبيتهم (أقول) لا يخفى عدم تصور هذا الثاني اذا انحصر العلماء في اثنين فحينئذ يعتبر على
هذا انقراضهما (قوله في الجملة) لعل معناه مع قطع النظر عن خصوص واحد من الأقوال
فيشمل الجميع لا يقال بل هو إشارة الى ان جواز ان يطرأ بعضهم ما يخالف اجتهاده الأول
فيرجع عنه لا يندفع على القول باعتبار انقراض غالب أهل العصر والقول باعتبار انقراض
غالب علمائهم لان من لم يشترط انقراضه على هذين القولين وهم من عدا الغالب يجوز أن
يطرأ لهم ما ذكر فيرجعوا لانا نقول هذا غلط منشؤه الغفلة عن ان من اشترط انقراضه في هذه
الأقوال هو من يشترط وفاقه فلا يضر ان غيره يرجع قبل انقراضه أو بعده نعم يمكن أن يكون
فيه اعنى قوله في الجملة إشارة الى عدم جريان هذا الدليل على القول باعتبار انقراض جميع
أهل العصر بالنسبة للعوام اذا لا يتصور في حقهم جواز الطرؤ والرجوع المذكورين (قوله

(امام الحرمين في) الإجماع (الظني) ليستقر الرأي عليه كالقطعي وسياق التمييز بينهما (و) علم (ان إجماع) الامم (السابقين)
على امة محمد صلى الله عليه وسلم (غير حجة) في ملته حيث أخذ أمته في التوريف (وهو الاصح) لاختصاص دليل حجة الإجماع

بما تم حديث ابن ماجه وغيره ان أمي لا تجتمع على ضلالة وقيل انه حجة بناء على ان شرعهم شرع لنا وسبأ في الكلام فيه
(و) علم (انه) أي الاجماع ٢٩٦ (قد يكون من قياس) لان الاجتهاد المأخوذ في تعريفه لا بد له من مستند كما سبأ في القياس

من جملة (منه) الاقوال مانع
جواز ذلك (أي الاجماع
عن قياس) (أو) مانع (وقوعه
مطلقا أو في) القياس
(الحق) دون الجلي وسبأ في
التمييز بينهما والاطلاق
والفصل راجعان الى كل
من الجواز والوقوع ووجه
المنع في الجملة ان القياس
لا يكون ظاهرا في الاغلب
يجوز مخالفة لارجح منه فلو
جاز الاجماع عنه لجاز مخالفة
الاجماع وأجيب بأنه انما
يجوز مخالفة القياس اذا لم
يجمع على ما ثبت به وقد
أجمع على تحريم شحم الخنزير
قياسا على لحمه وعلى اراقة
شحو الزيت اذا وقعت فيه
فارة قياسا على السمن
(و) علم (ان اتفاقهم) أي
المجتهدين في عصر (على
أحد القوانين) لهم (قبل
استقرار الخلاف) بينهم بأن
قصر الزمان بين الاختلاف
والاتفاق (جاءت ولو) كان
الاتفاق (من الحادث
بعدهم) بأن ما تواتر نشأ
غيرهم فانه يعلم جوازه أيضا
لصدق تعريف الاجماع على
كل من هذين الاتفاقيين
ووجه الجواز انه يجوز أن
يظهر مستند جلي يجمعون
عليه وقد أجمعت الصحابة
على دفعه صلى الله عليه وسلم

بخلاف القول) أقول قد يقال غير السكوني لا يخص في القول فلم يقتصر عليه وعبرة
العضد وقبل يشترط في السكوني دون غيره اهـ (قوله ان كان فيه مهلة) أي بان يمكن استدراكه
(قوله بخلاف ما لا مهلة فيه) أي بان لا يمكن استدراكه قال الكمال والظاهر ان المرجع في الزمن
الذي بعد التأخير فيه مهلة العرف كما ضبط فيه في المخول تمامي الزمن بعد انعقاد الاجماع اهـ
(وأقول) في صحة هذا الكلام نظر ظاهر اذ ليس المراد بالمهلة التأخير بل امكان الاستدراك
فالمنع ان يجمع عليه ان كان بحيث يمكن استدراكه لو رجعوا عما أجمعوا عليه واشترط
الانقراض وان كان بحيث لا يمكن استدراكه لو رجعوا لم يشترط والحاصل انه ان كان ما أجمعوا
عليه لو عمل به امكن استدراكه لو رجعوا كعزم زيد لعمر ومثلا اشترط الانقراض والا كالقتل
لم يشترط ولا معنى في مع ذلك للضبط الذي كره فتأمل اهـ (قوله كقتل النفس الخ) لا يخفى ان
الجمع عليه جواز القتل مثلا وبإباحة الفروج بمعنى كونها مباحة لانفس القتل واستباحة
الفروج بمعنى اتيانهم معتقدا باحتما وحينئذ فلهذا عرّف بقوله كاستباحة القتل والفروج وكأنه
انما عبر بما ذكره لانه الذي لا يمكن استدراكه في الحقيقة فليست تأمل (قوله كعدد التواتر) قال
الكمال يوهّم انه ليس الضابط عدد التواتر على هذا القول مع ان المعروف في حكمه الضبط
بعد التواتر اهـ لا يقال للشارح ان يريد بعدد التواتر أقل ما يصلح له لانه قول هذا انما يصح
الاتيان بكاف التمثيل ولا يدفع ايها ان مادون الاقل من الكثير أيضا الا أن يقال في التمثيل
به اشعار بعدم كفاية مادونه والتمثيل به كما هو الاولى على هذا التقدير (قوله فالشروط حينئذ
انقراض ما عدا القليل) قال شيخنا الشهاب لا يقال هذا يصدم مع قوله الذي مر أو غابهم
لانه قول لا يلزم من الكثرة المشترط انقراضها هنا ان تكون غالبية فلو كانوا ثلاثة آلاف
مثلا وانقرض منهم ألفان وبقي ألف فلم يتحقق الشرط هنا لكان الكثرة وتحقق على القول
السابق لانقراض الغالب اهـ (قوله ان اتفاقهم على أحد القولين) لو مات القائلون بأحد
القولين فهل يصير القول الآخر جمعا عليه لاتفاق أصحابه عليه ولم يبق مخالفا لهم فيه أولا فيه
نظرو ويظهر انه لا يصير مجرد الموت بل لا بد من تجديد نظر الباقيين في قولهم وفي القول الآخر
ثم رأيت الامام وأتباعه صرحوا بالاول وعبرارة الامام المسئلة الخامسة أهل العصر اذا
انقسموا الى قسمين ثم مات أحد القسمين صار قول الباقيين اجماعا لأن بالموت ظهر اندراج
قول ذلك القسم وحده تحت أدلة الاجماع وكذا القول اذا انقسم الى قسمين ثم كفر أحدهما
فانه يصير قول الثاني حجة اهـ ورأيت القرافي نازعه في صورة الموت فقال قلنا ينبغي ان يخرج
هذا على ان قول الميت هل هو معتبر أم لا فان قلنا معتبر لا يكون الباقي اجماعا وان قلنا غير معتبر
صار الثاني اجماعا اهـ وسكت عن صورة الكفر وعبرارة الاسنوي في شرح المنهاج اذا اختلف
أهل العصر على قوانين ثم ماتت إحدى الطائفتين أو ارتدت كما قاله في المحصول فانه يصير قول
الباقيين حجة لكونه قول كل الامة وهذا هو الذي جزم به الامام وأتباعه وصرحوا بكونه اجماعا
أيضا وهو يؤخذ من تعليل المصنف وذكر ابن الحاجب هذه المسئلة في اثناء اتفاق أهل العصر
الثاني على أحد قولي العصر الاول وحكي عن الأكثرين انه لا يكون اجماعا وذكر الآمدي
نحوه أيضا (قوله ولو كان الاتفاق من الحادث بعدهم) قال شيخنا الشهاب يلزم ان

في بيت عائشة بعد اختلافهم الذي لم يستقر (وأما) الاتفاق (بعده) أي بعد استقرار الخلاف منهم هو قيد
للاتفاق المقدر (فمنه الامام) الرازي مطلقا (وجوزه الآمدي مطلقا وقيل) يجوز

(الا ان يكون مستندهم)
في الاختلاف (قاطعا) فلا
يجوز حذرا من الغاء
القاطع واحتج المانع بأن
استقرار الخلاف بينهم
يتمتع اتفاقهم على جواز
الاخذ بكل من شق الخلاف
باجتهاد أو تقليد فيمتنع
اتفاقهم بعد على أحد
الشقين وأجاب المجوز بأن
نضمه ما ذكره شرط بعدم
الاتفاق بعد على أحد
الشقين فإذا وجد فلا اتفاق
قبله والخلاف معنى على
انه لا يشترط انقراض
العصر فان اشترط جاز
الاتفاق مطلقا قطعا وفيما
نسبه المصنف الى الامام
والآمدى انقلاب والواقع
ان الامام جواز والآمدى
منع (وأما) الاتفاق (من
غيرهم) أي من غير المختلفين
بعد استقرار الخلاف
بأن ماؤا ونشأ غيرهم
(قالا ص) انه (ممتنع ان طال
الزمان) أي زمان الاختلاف
اذ لو انقضى وجه في سقوطه
لظهر للاختلافين بخلاف
ما اذا قصر فقد لا يظهر لهم
ويظهر لغيرهم وقيل يجوز
مطلقا لجواز ظهور سقوط
الخلاف لغير المختلفين دونهم
مطلقا (و) علم (أن التمسك
بأقل ما قبل حقي) لانه
تمسك بما أجمع عليه

بصير المعنى ولو كان الاتفاق منهم من الحادث بعدهم كما هو قضية الغاية وهو فاسد ويجب
بأن لو شرطية لا غائية وجواب الشرط قوله فانه يعلم الخ اه (وأقول) يمكن ان يجاب أيضا
بأن قوله اتفاقهم على حذف المضاف أي جنس اتفاقهم وهو اتفاق أهل العصر عن المجتهدين
وهذا يشمل اتفاق الحادثين (قوله الا ان يكون مستندهم قاطعا) أقول فيه تأمل لانه ان كان
المراد قاطع الدلالة أشكل عليه ان قاطع الدلالة لا يجوز مخالفته فكيف يتأني كونه مستندا
لخلاف أي المخالفين وان كان المراد قاطع المتن أشكل الاحتجاج بقوله حذرا من الغاء القاطع
اذ الغاؤه من حيث مدلوله وهو ظني لا يمتنع الغاؤه وقد يختار الاول ولا مانع من مخالفة قاطع
الدلالة نظرا لامكان معارضته لظنية ثبوته وهذا مما يظهر به وجه الصحيح وورود الاشكال على
احتجاج هذا القول فليتأمل (قوله فلا اتفاق قبله) قال شيخنا الشهاب لو قال بدله وقته كان
بيننا اه (أقول) لان الاتفاق قبله ثابت قطعا وقد يجاب بحمل كلامه على ان المراد فلا اتفاق
قبله تمتنع مخالفته أو بان باتفاقهم على أحد الشقين يقين به عدم تحقق اتفاقهم على جواز
الاخذ المذكور والالم يتفقوا على أحد الشقين وهذا ظاهر عبارة الشارح ولا مانع منه في
عقل أو نقل (قوله والخلاف معنى على انه لا يشترط انقراض العصر فان اشترط جازا للاتفاق
مطلقا قطعا) هذا قد يشكل بالقول الاخير اذ الغاء القاطع محذور مطلقا الا ان يريد بالخلاف
غيره هذا القول أو يلتزم هذا القول ان الغاء القاطع انما يحذر عند انقراض اتبعين أمره
بخلافه عند عدم الانقراض لاحتمال ان يقين الخطأ في قطعته (قوله وأما من غيرهم فالاصح
ممتنع ان طال الزمان) فان قلت هذا يرد على المصنف حينئذ لانه علم من التعريف جواز هذا
أيضا قلت قد يقال لا يرد لانه فهم من التعريف أمران ان هذا اجماع وانه جائز ولا اشكال في
الاول لانه اجماع وان كان ممتنعا والتعريف يشمل الافراد الممتنعة أيضا وكذا الثاني لانه
مستثنى مما دل عليه التعريف من الجواز بقرينة هذا الكلام (فان قلت) الاستثناء من
التعريف لا يناسب مقام التعريف قلت قد يقال لما كان الجواز والامتناع مما لا يقصد
بالذات من التعريف تناسب التسامح فيه بما مال ذلك فليتأمل (قوله بأن ماؤا ونشأ غيرهم) أقول
ليس هذا تفسير الاستقرار والخلاف كما قد يتوهم لانه يتأني قول المصنف السابق ولو من الحادث
بعدهم مع فرضه فيما قبل الاستقرار بل هو تصوير للحالة التي يتأني فيها الاتفاق من غيرهم
بعد استقرار الخلاف لان الاتفاق من غيرهم بعد الاستقرار كما يتوقف على طول الزمان بعد
اختلافهم يتوقف على موتهم كما لا يخفى (قوله بخلاف ما اذا قصر) أي فيجوز قطعا هذا ظاهر
كلامه بل صريحه وينبغي جريان مثله في مسألة الامام والآمدى السابقة أعني ما اذا
كان الاتفاق منهم بعد استقرار الخلاف أي فيستثنى من ذلك ما اذا قصر الزمن فيجوز
اتفاقهم قطعا بل هو أولى من مسئلتنا ذلك على الاولوية الغاية في قول المتن السابق ولو من
الحادث بعدهم فكان من حقه ان يقيد مسألة الامام والآمدى بطول الزمن كذا قال
شيخنا الشهاب (وأقول) ما قاله محتمل احتمالا قويا ولا يتأني ذلك ان استقرار الخلاف
مضبوط بطول الزمن أيضا مما سيأتي آنفا ويحتمل أن يفرق بين المسئلتين بما قد يشير

اليه توجيه الشارح هنا الجواز عند القصر بأنه قد لا يظهر لهم ويظهر لغيرهم والجواز
مطلقا يجوز ظهوره وسقوط الخلاف لغير المختلفين وحاصله انه قد يظهر في القول لغير صاحبه
مالا يظهر له كما جرت العادة بذلك ولهذا جرت أيضا معرض القائل قوله على غيره لينظر فيه بل قد
لا يمتنع بقوله الا بعد عرضه على غيره فلذا جرى المنع في المسئلة السابقة عند القصر أيضا
بخلافه في هذه وعلى هذا فلا يرد على هذا الفرق ان مقتضاه ان الجواز في حق غيرهم أولى منه
في حقهم وهو عكس ما دلت عليه المبالغة في كلام المصنف فيما قبل الاستقرار اما لكان الفرق
بين الحالتين بأنه في حالة الاستقرار الخلاف قد طال الزمن فقوى احتمال ان يظهر لغيرهم
مالا يظهر لهم بخلاف حالة عدم الاستقرار لانه لم يطل الزمن فلم يقو ذلك الاحتمال فخرج
جانبيهم بكونهم قد خاضوا في الواقعة فهم باعتبار هذه الجهة التي لم يعارضها جهة أخرى أقرب
الى الاطلاع على ما فيها واما لكان أن يسوي بينهم او يحمل قوله ولو من الحادث على مجرد دفع
التوهم دون الاشارة الى الاولوية والحاصل ان ما يحتمل الشيخ محتمل وليس بلازم فليتأمل (فان
قلت) هذا كما بناء على ما قاله السكالك من ان المراد بطول الزمان هنا ما يزيد على زمان الاستقرار
الخلاف فيكون المراد بالقصر ما لا يزيد على ذلك وهو صادق بقدر زمان الاستقرار اما على
ما أشار اليه شيخ الاسلام حيث قال في قوله ان طال الزمان تصريح بماعلم من استقرار الخلاف
من ان المراد بالطول هنا هو زمان استقرار الخلاف فلا اشكال في القطع بالجواز هنا عند القصر
لان هذا ثابت هناك أيضا اذا المراد على هذا بالقصر أن لا يستقر الخلاف ولا فرق بينهما في هذه
الحالة كما تقدم (قلت) بل جنس الاشكال بجماله لان ما تقدم فيما قبل استقرار الخلاف من الجواز
فيهم انما هو قول الجمهور بخلاف الصيرفي ومن الجواز في الحادث بعدهم انما هو مبني على الجواز
فيهم كما أفاد ذلك تصريح كلام الزركشي كلامه صنف وغيره وحينئذ فالقطع بالجواز في غيرهم الذي
أفاده كلام الشارح هنا بناء على ما أشار اليه شيخ الاسلام من مناف الحكاية خلاف الصيرفي
المستفادة مما تقدم ومما يرد على ما أشار اليه شيخ الاسلام لزوم استدراك قوله ان طال الزمان
(قوله مع ضمنية ان الاصل عدم وجوب ما زاد عليه) فيه أمران أحدهما قال شيخنا الشهاب
هذا قد ينافي الاجماع (وأقول) اذا أريد ان الاجماع على حقيقة الاقل مع قطع النظر عن الزيادة
تقيا واثباتا فلا منافاة ثانيا ما ان هذا يقتضي تخصيص المسئلة بالوجوب فليتأمل الحامل
عليه مع امكان جريانها في غيره أيضا كما لو قيل باباحة بعض المضار في حالة وقيل باباحتها في حالتين
احدهما الحالة المذكورة وقيل باباحتها في سائر الاحوال فالاباحة في الحالة المذكورة أقل
ما قبل والاصل عدم اباحتها ما زاد عليها فليتأمل (قوله بأن يقول بعض المجتهدين حكما الخ)
(أقول) الظاهر ان منه أيضا أن يفعل بعضهم فعلا يدل على الجواز أو يمنع من فعل امتناعا يدل
على الامتناع ويسكت الباقيون بعد العلم بالخ من القول جوابه عن السؤال عن حكم وحكمه
اذا كان حاكما وفي معناه أو معنى الفعل الاشارة الى الحكم وكاتبه واعلم ان الاجماع السكوتي
انما يتحقق فيما قبل استقرار المذاهب لا بعده أيضا ولهذا قال العضد كابن الحاجب اذا قال
واحد أو جماعة يقول وعرف به الباقيون ولم ينكروه واحدهم فان كان بعد استقرار المذاهب لم
يدل على الموافقة قطعا اذا عايد بانكاره فلم يكن حجة واذا كان قبله وهو عند البحث عن

مع ضمنية ان الاصل عدم
وجوب ما زاد عليه مثاله
ان العلماء اختلفوا في دية
الذي الواجبة على قتاله
فقبل كدية المسلم وقبل
كنصفها وقبل كثلها فأخذ
به الشافعي للاتفاق على
وجوبه ونفي وجوب الزائد
عليه بالاصل فان دل دليل
على وجوب الاكثر أخذه
كما في غلات ولو غ
الكل قبل انها ثلاث
وقبل انها سبع ودل
حديث الصحاح على سبع
فأخذ به (وأما) الاجماع
(السكوتي) بأن يقول بعض
المجتهدين حكما ويسكت
الباقيون عنه بعد العلم
به الى آخر ما يأتي في صورته

(فتاها) أي الاقوال فيه انه حجة (لا اجماع) وثانيها انه حجة واجماع لان سكوت العلماء في مثل ذلك يظن منه الموافقة عادة ونفي الثالث اسم الاجماع لاختصاص مطلقة عند بالقطعي أي المقطوع فيه ٢٩٩ بالموافقة بخلاف الثاني كما سيأتي

وأولها ليس بحجة ولا اجماع لاحتمال السكوت لغیر الموافقة كالخوف والمهابة والتردد في المسئلة ونسب هذا القول للشافعي أخذنا من قوله لا ينسب لساكت قول (ورابهها) انه حجة (بشرط الانقراض) لا من ظهور المخالفة بينهم بعده بخلاف ما قبله (وقال ابن أبي هريرة) انه حجة (ان كان قتيلا) لاحكام لان القتيلا يبحث فيها عادة فالسكوت عنهما رضاهما بخلاف الحكم (و) قال (أبو اسحق المروزي عكسه) أي انه حجة ان كان حكاما لصدوره عادة بعد البحث مع العلماء واتفاقهم بخلاف القتيلا (و) قال (قوم) انه حجة (ان وقع فيما ينفوت) (استدراكه) كإرافة دم واستباحة فريج لان ذلك لخطره لا بسكوت عنه الاراض به بخلاف غيره يباح بظنه

(و) قال (قوم) انه حجة ان وقع (في عصر الصمابة) لانهم اشدهم في الدين لا يسكتون عما لا يرضون به بخلاف غيرهم فقد يسكتون (و) قال (قوم) انه حجة (ان كان الساكتون أقل) من القائمين نظر الاكثر وهو قول من قال ان مخالفة

المذاهب والنظر فيها فقد اختلف فيه الخ اه (قوله فتاها انه حجة لا اجماع) ليس المراد نفي حقيقة الاجماع عنه كما يسبق الى الوهم منه بل نفي مطلق اسم الاجماع عنه بدليل قول الشارح ونفي الثالث اسم الاجماع الخ وسبب نفي بيان ذلك حينئذ نقول الشارح وثانيها انه حجة واجماع يحتمل ان مراده بقوله واجماع اثبات كل من كونه فردا من افراد الاجماع حقيقة وكونه يسمى بذلك فالمعنى واجماع حقيقة واسما فيكون الدليل وهو قوله لان سكوت العلماء الخ لبعض المطلوب أي لكونه فردا من افراد الاجماع لالكونه يسمى بذلك حقيقة ويمكن ان يكون دليلا للتسمية أيضا نظرا لانه اذا ثبت انه من افراد الاجماع حقيقة ثبت تسميته بذلك الاسم حقيقة كما هو الاصل ويحتمل ان مراده اثبات كونه فردا من افراد الاجماع حقيقة فقط مع السكوت عن التسمية لكن بشكل حينئذ قوله الا في عقب وفي تسميته الخ وهو ما اختلف فيه القول الثاني والثالث لان المتبادر بيان الاختلاف المشار اليه في كلام المصنف لا الاختلاف في نفس الامر من غير اشارة اليه في كلامه الا ان يقال لما كانت التسمية لازمة لكونه من افراد الاجماع بحسب الاصل والظاهر كفي ذلك في الاشارة اليه من كلامه ويحتمل ان مراده اثبات التسمية فقط وحينئذ يشكل الاستدلال المذكور لانه لا يناسب ذلك الا ان يكون باعتبار لازمه اذ يلزم من تسميته بذلك الاسم حقيقة انه من افراد معناه كذلك ويشكل أيضا قول الشارح الا في وفي هذا الكلام تحقيق لحاصل الاقوال لانه جعل الحاصل كونه من افراد الاجماع ولا تعرض في هذا القول لذلك على هذا التقدير الا ان يجاب بأنه تعرض فيه للجبية وهي مبنية على ذلك فيكون معنى تحقيق حاصل هذا القول بيان بناء الجبية على ذلك فليتأمل (قوله وثانيها انه حجة واجماع) قال شيخنا الشهاب عبر في هذا بالثاني وفي القول الا في الاول فاحكمته اه (وأقول) يمكن ان يكون من حكمته ذكر الاقوال على ترتيب العكس وذلك لانه لما عذر ذكرها على الاصل المقتضى لذكر الاول ثم الثاني ثم الثالث للاحتياج الى فصل الفاء في كلام المصنف وهي كالجزم ما دخلت عليه كان الاولى ذكر العكس مرتبا فاحتاج الى التعبير عن هذا بالتالي فان قلت كان يمكنه ذكر ما يأتي معبر عنه بالثاني قلت ما فعله انسب لمشاركة هذا الثالث في أحد الجزأين ومما ينة الا في له فيهما والمشاركة أقرب فكان ذكره عقبه أولى (قوله ونسب هذا القول للشافعي الخ) أقول قال النووي في شرح الوسيط الصواب من مذهب

انه حجة واجماع ولا ينافي ذلك قول الشافعي رضي الله تعالى عنه لا ينسب الى ساكت قول لانه محمول عند المحققين على نفي الاجماع القطعي فلا ينافي كونه اجماعا ظاهريا ويكون المراد بقوله لا ينسب الى ساكت قول نفي نسبة القول صريحاً اليه لانه في الموافقة الاعم من الصريح كما يسمى سكوت البكر عند استئذانها اذنا ولا يسمى قولاً ولا يسمى سكوت الولي عند الحياكم عن التزوج مع عضلا ولا يسمى قولاً (قوله ان كان قتيلا احكاما) أي ان كان الحكم الذي قاله البعض وسكت الباقيون عنه قتيلا أي مقتى به أي ان كان قائله قاله على سبيل الافتاء لا على سبيل الحكم والاقضاء (قوله وهو قول من قال ان مخالفة الاقل لا تضر) فيه أمران الاول قال شيخنا الشهاب ان كان عن نقل فلا اشكال والافتاء يذهب من يقول بضرر مخالفة الاقل الى ان سكوتهم لا يضر اه (وأقول) لان السكوت ليس فيه تصريح بالمخالفة بل يحتمل الرضا بل ظاهره

الاقل لا تضر (والصحيح) انه حجة مطلقا وهو ما اتفق عليه القول الثاني والثالث وقال الرازي انه المشهور عند الاصحاب قال

الرضا بخلاف المخالفة بالقول * والثاني ان قضية حكاية هذا القول مع هذا البناء ان هذه الصورة أعني اذا كان الساكتون أقل من أفراد الإجماع السكوتي وانه اذا لم يسكت الاقل بل خالف لا يكون من أفراد السكوتي بل الصريح فيلزم ان يكون الاتفاق مع مخالفة الاقل أقوى منه مع سكوتهم لان الإجماع الصريح أقوى ولا يخفى اشكال ذلك وغرابته اللهم الا ان يلتزم هذا القائل انه في تلك الصورة مع كونه إجماعا سكوتيا أقوى من الإجماع الصريح في الصورة الأخرى أو يلتزم أنه في صورتين إجماع صريح لان سكوتهم لا يزيد على مخالفتهم وهي لا أثر لها (قوله وهل هو إجماع) أي فرد من أفراد حقيقة (قوله وفي تسميته إجماعا خلف لفظي الى آخر المتن والشرح) أقول أما قول المصنف وفي تسميته إجماعا فالمراد بذلك التسمية ان يطلق عليه لفظ الإجماع من غير تقييده بالسكوتي كما يصرح بذلك قول الشارح قبل لا يسمى باختصاص مطلق اسم الإجماع بالقطعي الخ فان قوله قبل لا يسمى باختصاص مطلق اسم الإجماع بالقطعي صريح في ان المراد بمطلق اسم الإجماع لفظ الإجماع من غير تقييد بالسكوتي والمراد التسمية بما ذكر حقيقة أي هل يطلق عليه لفظ الإجماع من غير تقييد إطلاقا حقيقة قبا أو لا التسمية به أعم من أن يكون حقيقة أو مجازا اذ لا وجه للاختلاف في إطلاق لفظ الإجماع عليه من غير تقييد إطلاقا مجازيا اذ لا يسع عاقل منعه ذلك اذ لا يجري في التجوز حيث وجدت العلاقة وهي هنا في غاية الوضوح وأقلها المشابهة في الاتفاق وان كان هنا مظنونا وأما قول الشارح وهو ما اختلف فيه القول الثاني والثالث فانما خص فيه الاختلاف بهذين القولين دون الاول القائل بأنه ليس بحجة ولا إجماع لانه لا معنى للاختلاف في تسميته بمطلق اسم الإجماع الا اذا كان فردا من أفراد حقيقة والاول يتقيد بذلك فلذا أخرجه عن ذلك الخلف بخلاف الثاني والثالث أما الثاني فله قوله انه حجة وإجماع وأما الثالث وان قال انه حجة لا إجماع فلا نمراده نفي تسميته إجماعا بلا تقييد بدليل قول الشارح المتقدم ونفي الثالث اسم الإجماع باختصاص مطلقه عنده بالقطعي أي المقطوع فيه بالموافقة وحاصله انه عنده من أفراد الإجماع بدليل قوله بأنه حجة اذ لا عليه لذلك الا كونه إجماعا الا ان اسم الإجماع بلا تقييد مخصوص عنده بغيره وأما قول المصنف وفي كونه إجماعا حقيقة تردد فعناءه ان في كونه بحسب نفس الامر لا بحسب التأويل أو نحوه فردا من أفراد حقيقة الإجماع الذي هو الاتفاق المخصوص بتردد وليس معناه ان في إطلاق لفظ الإجماع عليه إطلاقا حقيقة لا مجازيا كما قد يتوهم فان هذا فاسد لامور منها انه حينئذ يتحد مع ما قبله وهو قوله وفي تسميته إجماعا خلف لفظي ومنها انه لو كان كذلك لم يصح كون منار التردد ما ذكره الا بوساطة وتكلمات كما لا يخفى على الفاضل المتأمل وبما قررنا يتضح تبين المقامين اذ حاصل الاول الاختلاف في انه يطلق عليه إطلاقا حقيقة قبا لفظ الإجماع من غير تقييد بالسكوتي مع الاتفاق على إطلاقه عليه مع ذلك التقييد وحاصل الثاني ذكر خلاف في أنه فرد من أفراد حقيقة الإجماع (فان قلت) هل الخلاف الاول مفزع على القول الاول من الخلاف الثاني وهو انه فرد من أفراد الإجماع حقيقة (قلت) قول الشارح قبل نعم الى قوله وان نفي بعضهم مطلق اسم الإجماع عنه كالصريح في أنه كذلك كما لا يخفى (فان قلت) على القول الثاني من الخلاف الثاني هل يسمى إجماعا (قلت) لا يبعد انه يطلق عليه مطلقا

وهل هو إجماع فيه وجهان (وفي تسميته إجماعا خلف لفظي) وهو ما اختلف فيه القول الثاني والثالث قبل لا يسمى باختصاص مطلق اسم الإجماع بالقطعي أي المقطوع فيه بالموافقة وقبل يسمى لشمول الاسم له وانما يقيد بالسكوتي لانصراف المطلق الى غيره (وفي كونه إجماعا حقيقة تردد مناره ان السكوت المجرد عن اشارة وضاهة خط مع بلوغ الكل) أي كل المجتهدين الواقعة (ومضى مهلة النظر عادة عن مسألة اجتهادية تكليفية) قال فيها بعضهم يحكم وعلم به الساكتون (وهو صورة السكوتي هل يغلب ظن الموافقة) أي موافقة الساكتين للقائلين قبل نعم نظرا للعادة في مثل ذلك فيكون إجماعا حقيقة اصدق تعريفه عليه

اسم الاجماع ثم يحتمل ان يطلق عليه مقيد بالسكوتي كما قد يدل عليه ترجمة المصنف محل الخلاف بين الاول المذكور وبين غيره بقوله أما السكوتي أي الاجماع السكوتي ويحتمل أن لا أيضا كما قد يدل عليه استدلال القول المذكور في صدر المسئلة وأما قول الشارح وفي هذا الكلام تحقيق لحاصل الاقوال فالمشار اليه بقوله فيه وفي هذا الكلام هو قول المصنف وفي كونه اجماعا حقيقة ترد داخل وبيان ذلك التحقيق ان مفاد هذا الكلام انه قيل انه اجماع حقيقة فيكون حجة وهو حاصل القول الثاني والثالث وقيل ليس باجماع حقيقة فلا يكون حجة وهو حاصل الاول ومن هنا يظهر ان المفتي في قول المصنف فثالثها انه حجة لا اجماع هو التسمية بمطلق اسم الاجماع لاحقيقة الاجماع وكونه من أفراد كما يسبق الى الفهم من هذه العبارة ويدل على ذلك أيضا قول الشارح ونفي الثالث اسم الاجماع الخ فان فيه اشارة الى موافقة الثالث الثاني في كونه اجماعا وان مخالفته له في مجرد التسمية بمطلق اسم الاجماع وقوله ايضا قيل ثم نظر للعادة في مثل ذلك الى قوله وان نفي بعضهم مطلق اسم الاجماع عنه فان هذا قيل اشارة الى مجموع القول الثاني والثالث بدليل الاقتصار في مقابله على قوله وقيل لا فلا يكون اجماعا مع ان مقصود المصنف بهذا الكلام تحقيق حاصل الاقوال فلو لا شعور القيل الاقل للثالث لكان خارجا عن هذا الكلام فلا يكون تحقيقا لحاصل الاقوال الثلاثة مع ان ذلك البعض الثاني مطلق اسم الاجماع اشارة الى القول الثالث فأحسن التأمل في المقام (فان قلت) يرد على التحقيق المذكور ان حاصل القول الثالث كونه حجة واجماع حقيقة وأنه لا يسمى بمطلق اسم الاجماع وهذا الثاني لم يتحقق في هذا الكلام (قلت) المراد تحقيق حاصل المقصود بالذات من الاقوال وهو حديث الاجماع والحجية وأما حديث التسمية بالاجماع فهو من غير المقصود بالذات منها ودخل في قوله وفيما قبله تحرير الخ والحاصل ان المصنف قصد تحقيق حاصل المقصود بالذات من تلك الاقوال فذكر قوله وفي كونه اجماعا حقيقة الخ وقصد تحرير ما اتفق منها وما اختلف فذكر ما قبل هذا الكلام المتضمن لبيان أمر التسمية كما سمينه ولا غبار على ذلك بوجه فان القصد الى تحقيق حاصل المقصود بالذات منها دون حاصلها مطلقا مما لا يمنع منه عقل ولا نقل ولا يلزمه محذور بوجه وأما قوله وبيان المدركة فهو عطف على قوله تحقيق لحاصل الاقوال والمراد بمدركة ما اشار اليه بقوله مثاره الخ فمدركة حاصل القول الثاني والثالث ان السكوت المذكور يغلب ظن الموافقة ومدركة الاول ان السكوت المذكور ليس كذلك ثم يحتمل ان المراد هنا بالتحقيق اثبات الشيء بدليل يتضمن هذا الكلام اثبات ذلك الحاصل بدليله من المدركة المذكورة ويحتمل ان المراد به تثبيت الشيء وذكره على وجه حق وما قررناه من كون الحاصل انه اجماع فيكون حجة وكون المدركة ان السكوت المذكور يغلب ظن الموافقة هو الوجه الظاهر الموافق لعبارة المصنف والمعنى كما لا يخفى على المتأمل بخلاف ما قررناه المحشيان فيه فليستأمل وأما قوله وفيما قبله تحرير لما اتفق منها وما اختلف فالمراد بما قبله اما قول المصنف والصحيح حجة وفي تسميته اجماعا خلف افظى وبيان ذلك التحرير ان قوله والصحيح حجة يتضمن اتفاق الثاني والثالث على الحجية ومخالفة الاول لهما فيها وان قوله وفي تسميته الخ يتضمن ان الثاني والثالث مع اتفاقهما على الحجية مختلفان اختلافا لا فاعظما في تسميته بمطلق اسم الاجماع ولم يتعرض هنا

للاقول مع نفسه أيضا التسمية المذكورة لما ينشأ في سبب ما يبين اتفاق الثاني والثالث على كونه اجماعا حقيقة فيجوز ان يستفاد من اتفاقهما على الحقيقة لان وجه الحقيقة عندهما انما هي لكونه اجماعا حقيقة وان كانت الحقيقة من حيث هي أعم من الاجماع ويجوز ان يستفاد من كون الخلاف في التسمية لفظيا فانه يدل على الاتفاق على المعنى وهو كونه اجماعا حقيقة وأما قول المصنف وفي تسميته الخ نقطة فانه يفيد اختلاف القوانين في مجرد التسمية وبشعر بالاتفاق على الاجماع والحقيقة (فان قلت) يرد على هذا التحرير ان القول الثالث قاعدة في التفصيل موافقة القوانين المطلقين بان يوافق أحدهما بصدده والاخر بعجزه واحدا المطلقين هنا كونه اجماعا حقيقة وجهه وثانيه مانتى كل منهما موافق بين في التحرير ان الثالث يوافق من اطلق الاثبات في الجزأين معا وان خالفه في التسمية دون من اطلق النفي في شيء من جزأيه فهذا ليس تحرير الورد الخلاف على القاعدة بل نسخ لها على ان جعل الشارح الاول هو تفهيم ما يخالف قاعدة المصنف في الثالث المفصل من انه يدل على القول الاول بصدده وعلى الثاني بعجزه (قلت) أما ما ذكرته في الاعتراض على التحرير فهو تحليط ظاهر لا يخفى على ما هو اذا لا اشتباه في الفرق بين تحرير صورة الخلاف وتحرير ما اتفق وما اختلف من أقوال الخلاف وما ذكرته من قاعدة القول الثالث في التفصيل انما هو اذا أريد تحرير صورة الخلاف وهذا بالاختفاء غير مقصود المصنف وانما مقصوده تحرير ما اتفق وما اختلف من أقوال الخلاف كما يصرح به قول الشارح تحرير ما اتفق منها وما اختلف أي من تلك الأقوال الثلاثة ولا شبهة اقل في انه ليس معنى تحرير ذلك الايمان القدر الذي وقع عليه اتفاق الاقوال أو بعضها والقدر الذي وقع فيه اختلافها وعبارة المصنف المذكورة وافية بذلك كما تبين ولا يقول عاقل ان طريق تحرير ذلك المفصل والاشارة بصدده الى أحد القولين وبعجزه الى القول الاخر فان ذلك خطأ لا يخفى اذ ليس في ذلك الطريق تحرير ما اتفق وما اختلف كما هو جلي بل انما ان تمنع وجوب مراعاة تلك القاعدة التي ذكرها في تحرير صورة الخلاف بل في ذكر الخلاف مطلقا وانما يجب مراعاتها عند ايراد الاقتصار على بعض أقوال الخلاف مع الاشارة به الى الباقي لا مطلقا فان عاقل لا يمكنه المنع من التصريح بحكم جميع الأقوال على أي وجه كان ولا من حكاية بعض الأقوال على وجه لا اشارة فيه الى الباقي اذ لم يرد الاشارة اليه بل ذلك واقع شائع ذائع في عبارات الأئمة من غير تكبر من أحد منهم كما لا يخفى مع من له أدنى الميام بعباراتهم واستدلالهم على انالو سلمنا جميع ما ذكرنا وسلمنا كاتبة تلك القاعدة ومواطاة جميع الأئمة عليهم انفاية ما يلزم من مخالفتهم مخالفة أمر لفظي اصطلاح لا يترتب عليها خال بوجه في المعنى ومثل ذلك لا يعد من المسخ عند من سلم معناه عن المسخ ومن ثم كان من المشهور انه لا يجزى في التعبير وان اسحق أحد أن يصطلح على ما شاء وبهم هذا البيان الواضح يظهر للمتأمل العارف ان الاعتراض على تحرير المصنف بما ذكرنا لا زيادة فيه على المسخ والتعريف اللذين أوقع فيهما بلبنة العصبية ومصبية الحقيقة وأما ما ذكرته من الاعتراض على الشارح فجوابه بعد ثبوت الداعي للشارح الى ما صدق هو ما تقر في الملاحظة المذكورة واذا تأملت جميع ما قررناه كلام المصنف والشارح عما اتضح به انه لا غبار عليهم ما عند ذوي الابصار وان جميع ما ذكرناه في غاية من السداد والاعتبار علمت

وان تني بعضهم مطلق اسم
الاجماع عنه

فساد ما أورده شيخنا العلامة هنا على التحقيق والتحرير المذكورين وان ما زعمه من ان ذلك
التحرير صحيح لصورة الخلاف لا منشأ له الا مسخ الكلام وشجر يقه عن مواضعه وان قول شيخنا
الشهاب ان المراد بالتسمية في قول المصنف وفي تسميته اجماعاً اعم من تسميته حقيقة او مجازاً
لقوله بعد وفي كونه اجماعاً حقيقة تردد اه ممنوع منعا واضحا بل ليس المراد الا التسمية حقيقة
لانه المختلف فيه ولا يعارضه قوله وفي كونه اجماعاً حقيقة لان معناه الاختلاف في كونه من
افراد الاجماع بحسب نفس الامر لا الاختلاف في تسميته بذلك حقيقة كما تبين كل ذلك بما لا
من يدعيه للماقل وان الكوراني أيضاً الماصعب عليه المقام ولم يمتد الى حقيقة المرام عدل
الى الاعتراض بتلقيق كلمات هي في الحقيقة هذياناً حيث قال بعد بتقرير كلام المصنف
على وجه هو في غاية القصور مانعه هـ ذا حاصل كلام المصنف وفيه نظراً ما أولاً فلا ن قوله
وفي تسميته اجماعاً خلف لفظي لا وجه له لان المذهب الثاني القائل بانه اجماعاً يريده حقيقة
الاجماع والثالث القائل بانه ليس باجماع بل حجة يريد تني كونه اجماعاً حقيقة يظهر ذلك من
النظر في دلائل المذهب الثاني ورد الثالث عليه على ما أشرنا اليه اه وجوابه منع الثالث
بتي كونه اجماعاً حقيقة واما استدلاله عليه بقوله يظهر ذلك من النظر في دلائل المذهب الثاني
الحج فلا اعتبار به لانه لم يذكروا يظهر منه ذلك الزعم وهذا أمر نقلي صرح به المصنف والشارح
وكل منهما قطعاً أدري منه بالنقلات فلامعني لرد ما قاله بمجرد التخيلات والتوهمات
ثم قال واما ثانياً فلا ن قوله هـ ل يغلب ظن الموافقة صريح في ان ذلك كاف في صيرورته
اجماعاً حقيقة وليس كذلك اذ غلبة الظن لا تفيد الا الظهور في ذلك وهو غير كاف في الدلائل
القطعي اه وفساد هـ ذابل غاطه الفاحش في غاية الوضوح فمن قال ان الاجماع السكوتي
قطعي وهل قال أحد الا انه ظني وهل ذكر المصنف انه قطعي أو ذكر خلافاً في ذلك حتى يعترض
عليه بان الظهور لا يكفي في الدلائل القطعي فهو لم يزد في تشديعه على المصنف على التشنيع
على نفسه ولا منشأ لامنال ذلك الا التهور وفساد التصور ثم قال وبعض الشارحين له خبط في
هذا المقام لا يدري ما يقول ولولا خوف الاطالة أو ردنا كلامه ليتعجب الناظر فيه اه والظاهر
انه أراد ببعض الشارحين الشارح المحقق وقد قررنا كلامه بما يعرفك بما لا مزيد عليه انه
من السداد والحسن يمكن كيف لا وذلك المحقق في تحقيق المعاني وتحرير النقول أبو عذرة
ذلك الشأن وان القدر فيه المشار اليه بهذا الكلام الذي قصده الترويج على الجهلة من قبيح
البهتان الذي يبق عليه عاره ويلتصق به عواره على عمر الزمان والحاصل انه لم يزد في اعتراضه
على المصنف على مجرد الدعوى من غير سند والغلط الذي لا شبهة له فيه فضلاً عن حجة
تعتمد في اعتراضه على الشارح على مجرد التحويل بالهذيان والتشنيع بالبهتان مع اننا على
قطع واضح في انه لم يفهم مقصود الشارح من ذلك الكلام ولم يحسم حول معنى ذلك التحرير
والتحقيق البديع الانتظام فأى خبط بعد هذا أثر كذا غيره في هذا المقام وأى خيرة فاته بعد
ما وقع فيه من هذه العظام العظام (قوله وان تني بعضهم مطلق اسم الاجماع عنه) قال شيخنا
العلامة فيه شئ لان التعريف المذكور فيهم مطلق اسم الاجماع كما مر فصدق تعريفه دونه
على شئ يستلزم انه غير مانع لصدق التعريف حيث لا يصدق المعروف اه (وأقول) ان أراد

وقيل لا فلا يكون اجماعا.
 حقيقة فلا يحتاج به ويؤخذ
 تصحيح الاول من تصحيح انه
 حجة لان مدركه المذكور
 هو مدرك ذلك وفي هذا
 الكلام تحقيق لحاصل
 الاقوال الثلاثة المصدر
 به المسئلة وبيان لمدركه
 وفيما قبله تحرير لما اتفق
 منها وما اختلف وكل ذلك
 من وظيفة الشرح زاده
 على غيره ولو آخر قوله مع
 بلوغ الكل وما عطف عليه
 عن قوله تكليفية اسلم من
 الركاكة ولو قال هل يظن
 منه الموافقة بدل ما قاله اسلم
 من التكليف في تاويله بان
 يقال هل يغلب احتمال
 الموافقة أي يجعله غالباً أي
 واجماعاً على مقابله واحترز
 عن السكوت المقترن بامارة
 الرضى فانه اجماع قطعاً
 أو السخط فليس باجماع
 قطعاً وعملاً اذ لم تبلغ المسئلة
 كل المجتهدين أو لم يعض زمن
 مهلة للنظر فيها عادة فلا
 تكون من محمل الاجماع
 السكوتي وعملاً اذ لم تكن
 في محل الاجتهاد بان كانت
 قطعية أو لم تكن تكليفية
 نحو عمار أفضل من حذيفة
 أو العكس فالسكوت على
 القول في الاولى بخلاف
 المعلوم فيها وعلى ما قيل في
 الثانية لا يدل على شيء وانما

بمطلق اسم الاجماع اسم الاجماع بشرط عدم التقييد أي لفظ الاجماع معرفاً أو منكر من غير
 تقييد بالسكوتي أو غيره فلا نسلم ان التعريف لمفهوم ذلك حق يرد انه يلزم صدق التعريف
 دون المعرفة على السكوتي فليزم كون التعريف غير مانع على اننا ان سلم ذلك ونعنع وروود هذا
 الايراد أيضاً بناء على ان هذا التعريف مبني على ما هو الصحيح عند المصنف وغيره ولا يجب بناؤه
 أيضاً على قول البعض المذكور كما هو في غاية الظهور وان أراد بمطلق اسم الاجماع اسم الاجماع
 مطلقاً أي سواء كان غير مقيد بمجرد لفظ الاجماع معرفاً أو منكر أو كان مقيداً بنحو الوصف
 كقولك الاجماع السكوتي سلنا ان التعريف لمفهوم مطلق اسم الاجماع لكن هذا لا يقتضي
 ان لفظ الاجماع معرفاً أو منكر بلا تقييد وذلك هو مراد الشارح بمطلق اسم الاجماع بدليل
 زيادة لفظ مطلق وعدم اقتضائه على ما بعده بطلاق على السكوتي وان كان فرداً من افراد الاجماع
 حقيقة لجواز ان يختص لفظ الاجماع العاري عن التقييد بماء السكوتي مع كونه فرداً
 من افراد الاجماع حقيقة وذلك لا يقتضي صدق تعريفه دونه على هذا الفرد حتى يلزم انه غير
 مانع اذ لا يلزم من صدق تعريفه كونه من افراده ومسمى باسمه في الجملة ولو مع اشتراط تقييده
 بقيد معين ولذلك نظائر لا تحصى ومنها الحديث يتقسم الى أصغر وأكبر مع اختصاص لفظه عند
 الاطلاق بالأصغر كما صرح به الفقهاء الشافعية وحينئذ فكلا الأمرين من التعريف والمعرفة
 صادق على هذا الفرد غاية الأمر ان اطلاق اسم المعرفة عليه مشروط بالتقييد ولا محذور في ذلك
 ومن زعم أن فيه محذوراً فعليه البيان بالبرهان وحاصل هذا التقرير أن المقصود تعريف ما يطلق
 عليه اسم الاجماع مطلقاً ومقيداً أولاً حيث في صدق المعرفة كالتعريف على السكوتي
 فسقط قوله فصدق تعريفه على شيء دونه الخ وأنضم أن لا غبار على كلام الشارح وانه ليس فيه
 شيء قد بر (قوله وقيل لا فلا يكون اجماعاً حقيقة فلا يحتاج به) ان قلت لم صرح بتفريع قوله فلا
 يحتاج به على قوله فلا يكون اجماعاً حقيقة وسكت عن نظير ذلك فيما قبله حيث قال قيل نعم فيكون
 اجماعاً حقيقة ولم يقل فيحتاج به قلت لعدم الاحتجاج اليه فيما قبله اذ الحجة لازمة للاجماع بخلاف
 نفي الحجة ليس لازماً لانقاء الاجماع لان الاجماع أخص من الحجة ولا يلزم من نفي الاخص نفي
 الاعم (قوله ويؤخذ تصحيح الاول) أي وهو المذكور بقوله قيل نعم وقوله من تصحيح انه حجة
 أي المذكور بقول المصنف والصحيح حجة وقوله لان مدركه أي مدرك الاول المذكور أي بقوله
 نظر الاعداد في مثل ذلك وقوله هو مدرك ذلك أي انه حجة وكونه مدركاً انه حجة قد استفيد من
 قوله السابق وثانيه انه حجة واجماع لان سكوت العلماء في مثل ذلك يظن منه الموافقة عادة أي
 فاذا اتحد مدركهما كان ترجيح أحدهما لذلك المدرك دليله الأعلى ترجيح الآخر (قوله اسلم من
 الركاكة) أي ضعف التالف بسبب الفصل بين المقيد وقيدته وتقييد الشيء قبل تمامه بما يتم به
 القيد أيضاً ما الاول فلانه فصل بين المصدر وهو السكوت وصلته وهي قوله عن مسئلة وأما
 الثاني فلان الغرض من قوله مع بلوغ الخ تقييد المصدر المقيد بصلته لا مجرد المصدر مع ان هذا
 القيد مقيد بالبالغ الذي هو المسئلة المذكورة ولم يذكر بعد فليست امل (قوله بان يقال هل يغاب
 احتمال الموافقة) فيه اشارة الى تفسير الظن بالاحتمال ويمكن جعله من باب التجريد فان
 الظن ادراك راجح فاستعمل هنا في مجرد الادراك فقد استعمل في بعض معناه والمعنى حينئذ

فصل السكوتي بامان المعطوفات بالواو والخلاف في كونه حجة واجماعاً واتباعه بقوله

هل يغلب ادراك الموافقة أى يجعله غالباً راجحاً على ادراك عدمها وقد يحمل كلام الشارح على ذلك ان صح كون الاحتمال بمعنى الادراك والا فالظاهر أنه بمعنى المحتمل وأنه من اضافة البيان أو الاعم فليتامل (قوله وكذا الخلاف فيما لم يتشر) أقول فيه اشكال لأن اطلاق الخلاف هنا مع تشبيهه بما تقدم المرجح فيه الحجة يدل على رجحان الحجة هنا أيضاً مع أنه ليس كذلك كما هو ظاهر ويمكن أن يجاب بأنه يفهم من اشتراطه في حجة السكوتى بلوغ الجميع ومضى مدة المهلة مع الإشارة الى أن العلة أن ذلك يغلب ظن الموافقة من قوله المتقدم وأنه لا بد من السكوت وعليه الجمهور الخ أنه لو اتقى ذلك كما هنا فإنه اتقى بلوغ الجميع كما ذكره بقوله لم يتشر إذا المراد بالانتشار بلوغ الكل انتهت الحجة فيكون اطلاقه الخلاف هنا اعتماداً على هذه القرينة المشهورة بعدم الحجة وأن المقصود التشبيه في مجرد اجراء الخلاف بدون ترجيح الحجة فليتامل (قوله ولو خاض فيه الخ) قال شيخنا الشهاب هو في غير الاحتمال السابق والافاقضة ممنوعة اه وهو ظاهر (قوله فيما تم به البلوى) قال شيخنا الشهاب أى في حكم ما تم به البلوى فقوله كنقض الخ مثال للحكم المذكور أى كالحكم بنقض الضوء لا الذى تم به البلوى لانه هنا من الذكر اه (وأقول) لا يتعين ما ذكره بل لا مانع من كون ما مفسرة بالحكم بمعنى المحكوم به فقوله كنقض الخ مثال لما لا يرد على ذلك ان الذى تم به البلوى هو المس لا النقض بالمس لانا لانسلم ان النقض لا تم به البلوى بل هي عامة بمعرفة عمومها بوقوع متعلقه فليتامل (قوله وعلم انه أى الاجماع قد يكون في أمر دينوى الخ) فيه أمران الأول قال القرافى في شرح المحصول قال أبو الحسين في المعتمد صورة المسئلة ان يجتمعوا على الحرب في موضع معين أى مثلاً قال القاضي عبد الجبار يجوز ان بعدهم مخالفتهم فليسوا أعظم من النبي صلى الله عليه وسلم وقد كان يراجع في مواضع الحروب وعنه أيضاً لا يجوز مخالفتهم لان أدلة الاجماع منعت من ذلك ففرق بين أمور الدنيا وأمر الآخرة والفرق بينهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم ان الدال على صدقه عليه الصلاة والسلام المعجزة وهي لا تتعلق بأمور الدنيا وأدلة الاجماع عامة اه كلام القرافى ولا يخفى ما فيها نقله من عدم جواز المخالفة والقياس ان يقال ان مخالفة الاجماع على أمر دينوى من حيث انه اجماع على أمر دينوى لا تحرم فان ترتب عليها ضرر حرمت وكانت الحرمة حينئذ من حيث الدليل الشرعى من اجماع على أمر شرعى أو غيره لا من حيث اجماع على أمر دينوى من حيث انه اجماع على أمر دينوى ويكفى في فائدة الاجماع على الدينوى الجزم بصوابه وما يترتب عليه كما سنبينه والثانى قال الكورانى هذا كلام المصنف وعليه شراحه وفيه نظر لان الأمر الدينوى لا معنى للاجماع عليه لانه ليس أقوى من قوله صلى الله عليه وسلم وهو ليس دليلاً لا يخالف فيه يدل عليه قصة التلقيح حيث قال أنتم اعلم بأمور دنياكم والجماع عليه لا يجوز خلافه وما ذكره في أمر الحروب ويحويها انتم مخالف ذلك فليكونه شرعياً والافلامعنى لوجوب اتباعه وكذا العلة على لا معنى للاجماع فيه لانه ان كان قطعياً بالاستدلال فافائدة الاجماع فيه الاتعاضد الادلة لا اثبات الحكم ابتداء قال الامام فى البرهان اما ما ينعقد الاجماع فيه فالسمعيات ولا أثر للوفاق فى المعقولات فان المتبع فى العقليات الادلة القاطعة فاذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها

(وكذا الخلاف فيما لم يتشر)
 مما قيل بان لم يبلغ الكل ولم يعرف فيه مخالف قيل انه حجة لعدم ظهور خلاف فيه وقال الاكثر ليس بحجة لاحتمال أن لا يكون غير القائل خاض فيه ولو خاض فيه لقائل بخلاف قول ذلك القائل وقال الامام الرازى ومن تبعه انه حجة فيما تم به البلوى كنقض الضوء بمس الذكر لانه لا بد من خوض غير القائل فيه ويكون بالموافقة لا تنفاه ظهور المخالفة بخلاف ما لا تم به البلوى فلا يكون حجة فيه ولم يزد المصنف فى شرحه على هذه الاقوال الثلاثة فيكون مراده هنا الخلاف فى أصل الحجة من غير رعاية للتفاصيل السابقة فى السكوتى (و) علم (انه) أى الاجماع (قد يكون فى) أمر (دينوى) كتدبير الجيوش والحروب وأمر الرعية (ودينى) كالصلاة والزكاة

وفاق هذا كلامه ثم نقول أي فائدة في الاجماع في العقليات مع انه لا يجوز التقليد فيه او المصنف
 اغتر به **كلام الامام** في المحصول وابن الحاجب وقد أوضحنا لك المقام فدع عنك الاباطيل
 والاهام والله ولي الانعام هذا كلام الكوراني (واقول) اما قوله لان الامر الديني لا معنى
 للاجماع عليه فهو ممنوع قطعاً بل له معنى أي معنى فانه بواسطة الاجماع عليه يجوز ما به صواب
 مادامت المصلحة التي يطعمها الرأي قائمة فيترتب عليه احكام الصواب كما لو وقف انه ان وقفنا على
 من فعل الصواب في نحو الحرب فاذا فعل احد ذلك المجمع عليه استحق ولم يكن لغيره منازعته
 في استحقاقه بان ما فعله خلاف الصواب ولولا الاجماع أمكنت المنازعة وتوقف الاستحقاق
 حينئذ على اثبات صوابية ذلك الفعل ولو فعل خلافه مما اجعوا على انه خلاف الصواب لم
 يستحق شيئاً او لم يعلم حاله كان استحقاقه قابلاً للنزاع متوقفاً على اثبات صوابية ذلك الفعل فقد
 ظهر للاجماع معنى أي معنى وفائدة أي فائدة لا يقال الاستحقاق أمر شرعي وليس الكلام فيه
 لانا نقول ليس كلامنا في الاستحقاق فانه أمر شرعي بلا اشكال بل في صوابية ذلك الفعل في
 نفسه وهو ليس أمر شرعي وان ترتب على ثبوت معرفة صوابيته بالاجماع الاستحقاق الذي
 هو أمر شرعي وفرق واضح بينهما وما اما قوله لانه أي الاجماع على الديني ليس أقوى من قوله
 صلى الله عليه وسلم أي المتعلق بالديني وهو ليس دليلاً أي على الأمر الديني الخ فمأذكره من
 نفي كونه دليلاً واستدلالة بقضية التلقيح ممنوع وقد نقل السكال في حاشيته هذا الكلام ثم اجاب
 عنه حيث قال ومقابلته أي المرجح يتمسك بان الاجماع في الديني لا يكون فوق صريح قول
 الرسول فيه وهو ليس بحجة فيه لقصة التلقيح السابقة اثنا مبحث الاخبار وقوله صلى الله عليه
 وسلم فيها انتم اعلم بامر دنياكم ولمراجعة الصحابة له ورجوعه اليهم في بعض الآراء كنزل الجيش
 بيدرو وهذا ما نصره في التلويح ويمكن ان يجاب من طرف الاول بمنع كون قول الرسول ليس
 بحجة في مصالح الدنيا لانه ان كان عن وحى فظاهر وأما عن اجتهاده فهو صواب على القول بان
 اجتهاده لا يخطئ اولاً لانه لا يقرر على الخطأ على مقابلة واما المراجعة فقد وقعت في اجتهاده قبل
 استقراره فاستقر على الصواب واما التلقيح فلا يخفى ان صلاح الثمرة من باب ربط المسبب
 بالسبب ولو شاء الله لصلحت الثمرة دون هذا هو العقيدة وقوله لم تفعلوا الصلح حقهم هذا المعنى
 أي حيث تعلقت المشيئة الالهية بصلاحه وقوله انتم اعلم بامر دنياكم أي بكيفية التلقيح
 لا ينافي ذلك اهـ وأما قوله والمجمع عليه لا يجوز خلافه فجوابه منع انحصار فائدة الاجماع على
 شيء في امتناع خلافه وهو ظاهر بل من فوائده أيضاً ترتب حكم شرعي عليه كما بيناه سابقاً وأما
 قوله وما ذكره في أمر الحرب ونحوها الخ فقد أخذ من التلويح فانه قال وأطلق ابن
 الحاجب وغيره الأمر ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع آراء المهتمين في أمر الحروب
 ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان أم في أمر الحروب فشرعي والافلامعنى للوجوب اهـ
 ولك رده باختصار الشق الثاني قوله والافلامعنى للوجوب قلنا ممنوع بل يكفي في معنى
 الوجوب ثبوت الاستحقاق في نحو الصورة التي بينها فيما سبق بفعل ذلك الأمر الذي أجمعوا
 على صوابيته وان لم يات بمخالفته بل وباختيار الاول قوله فشرعي
 قلنا لا يلزم ان يكون شرعياً بل قد يكون غير شرعي لكن يترتب عليه الشرعي فانهم اذا أجمعوا

كذا يياض بخط مؤلفه

على ان صواب المحاربة الدافعة لاضرر العدو كذا وجب ارتكابه وأثم بمخالفته لكن ههنا
 أمران أحدهما ان هذا صواب وهذا ليس شرعيا والثاني أنه يجب اتباع الصواب الدافع
 للضرر وهذا شرعي فليتأمل وأما قوله وكذا العقل لا معنى للاجماع فيه فهو أيضا ممنوع قوله
 لانه ان كان قطعيا بالاستدلال فافائدة الاجماع فيه الاتعاضد الأدلة أي والعقل القطعي لا
 يعضده الوفاق بدليل ما نقله عقبه من كلام البرهان وجوابه منع ما ذكره في البرهان من أن
 العقليات لا يعضدها الوفاق بل الحق أنه يعضدها فان الوفاق يظهر قطعيتها وحقيقتها في نفس
 الامر ويدفع عنها احتمال الغلط الذي يتطرق للعقلية وحينئذ يظهر للاجماع في العقليات
 فائدة أي فائدة فان تعاضد الأدلة فائدة أي فائدة على أن العقليات لا تنحصر في القطعيات بل
 منها ظنيات تصير بالاجماع قطعيات او قرينة من القطعيات ولهذا قال في التلويح والمصنف
 خصه بالشرعي زعمانه أنه لا فائدة للاجماع في الامور الدينية والدينية الغير الشرعية وفيها
 ذكر من البيان نظر لان العقل قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير
 من الاعتقادات اهـ واما اعتراض بعضهم عليه بقوله الظاهر ان مراد المصنف يعني صاحب
 التوضيح بالعقل ما يتبادر منه عند الاطلاق وهو الذي لا يشوبه وهم ولا يكون للنقل فيه مدخل
 فقوله العقلي قد يكون ظنيا ممنوع ولو سلم نعمه للظني فلامصنف ان يمنع افادة الاجماع في تلك
 الصورة القطعية وينع اعتقاد الاجماع في تفضيل الصحابة بعضهم على بعض بناء على كثرة المخالفين
 وكذا الحال في كثير من الاعتقادات اهـ فهو بتقدير تمامه لا ينافي مقصودا منه لان الظني
 وان لم يصير بالاجماع قطعيا يصير قريبا من القطعي فيعطى حكمه في مواضع وكفى بذلك فائدة
 وأما قوله ثم نقول أي فائدة في الاجماع في العقليات الخ لجوابه منع قوله مع أنه لا يجوز التقليد
 فيما فان من العقليات العقائد وسيأتي جواز التقليد فيها عند المصنف وجع ولو سلم فن العقليات
 ظنيات فقد يقع فيها تعارض فيترجح ما وقع الاجماع عليه لقوته بصيرورته قطعيا أو في حكمه على
 ما تبين على أنه يكفي في الفائدة في القطعي تاسكه ودفع احتمال الغلط فيه فان العقليات
 القطعيات تحتل الغلط والشك والضعف كما هو الحق في ذلك واذا علمت ذلك علمت انه لم يزد في
 قوله وقد أوضحنا لك المقام على الزور والقسبح بالالوهام ولا في قوله قد علمت ذلك العلم بالباطل
 والالوهام على تزويجهم بتأنيده وخرافه على الجهلة والعوام (قوله كحدوث العالم) قال شيخنا
 الشهاب لا يقال ثبوت الباري سبحانه متوقف على ثبوت حدوث العالم وقد توقف الاجماع على
 ثبوت الباري فليكن متوقفا على الحدوث لانا نقول ثبوت الباري سبحانه أي العلم به متوقف على
 امكان العالم دون حدوثه اهـ (وأقول) مما يدل على عدم توقف ثبوت الباري على ثبوت حدوث
 العالم ذهاب التلازمة مع اعترافهم بثبوت الباري الى قدم العالم
 (قوله فلا يحتاج فيه بالاجماع) قال شيخنا الشهاب لم يقل فلا اجماع فيه لان المتوقف على ذلك هو
 الحجة والقسبح لا غير اهـ وأقول (قوله ولا يشترط فيه امام معصوم) فيه أمران
 الاول قال شيخنا الشهاب لم يقل في هذا وما عطف عليه وانه اهـ (وأقول) انما يقل ذلك اهتما
 بالذكورين ومباغته في بيانهم او الرد على المخالف فيهم الفحش المخالفة فيه ما فان مجرد الاخبار
 بعلمه ما من التعريف لا يستلزم ثبوتهم ما في الواقع اذ قد يدل التعريف على خلاف ما في الواقع

(وعقل لا يتوقف صحته)
 أي الاجماع (عليه)
 كحدوث العالم ووحدة
 الصانع لشمول أي أمر
 الماخوذ في تعريفه لذلك
 أمما متوقف صحة الاجماع
 عليه كثبوت الباري
 والنبوة فلا يحتاج فيه
 بالاجماع والا لزم الدور
 (ولا يشترط فيه) أي في
 الاجماع (امام معصوم)
 وقال الروافض يشترط
 ولا يحصل الزمان عنه وان لم
 تعلم عينه والحجة في قوله فقط
 وغيره تبسح له

يباض باصل مؤلفه نحو ثلاثة
 اسطر
 يباض باصل مؤلفه

(ولابد له) أي للاجماع (من)

مستند واللام بـ كن لقيمه
الاجتهاد) المأخوذ في تعريفة
(معنى وهو الصحيح) فان القول
في الدين بلا مستند خطأ وقيل
يجوز ان يحصل من غير
مستند بان يلهم والاتفاق
على صواب وادعى فائده
وقوع صور من ذلك كما
قال المصنف معترضاً به
على الامدى في قوله
الخلاف في الجواز دون
الوقوع (مسئلة الصحيح
امكانه) أي الاجماع وقيل
انه ممنوع عادة كالاجماع
على اكل طعام واحد وقول
كلمة واحدة في وقت واحد
واجب بان هذا الاجماع لهم
عليه لا اختلاف بينهم
ودواعيهم بخلاف الحكم
الشرعي اذ يجمعهم عليه
الدليل (و) الصحيح (انه) بعد
امكانه (حجة في الشرع) قال
تعالى ومن يشاقق الرسول
الاية نوءد فيها على اتباع
غير سبيل المؤمنين فيجب
اتباع سبيلهم وهو قولهم
او فعلهم فيكون حجة وقيل
ليس بحجة لقوله تعالى فان
تنازعتم في شئ فردوه الى الله
والرسول اقتصر على الرد
الى الكتاب والسنة قلنا
وقد دل الكتاب على حجيته
كما تقدم (و) الصحيح (انه)
بعد حجته (قطعي) فيها (حيث اتفق المعتبرون) على انه اجماع

كما لا يخفى على انه يمكن كون ما في ميزانه لجواز عطفها ما على قد يكون في أمر ديني أي وانه
لا يشترط له امام معصوم وانه لابد له من مستند وائس في كلام المصنف ولا الشارح ما ينافي ذلك
الثاني انه قد يرد عليه ان هذا الاشارة الى نفي مذهب الرافض اكن ما أشار اليه غير مطابق
لمذهبهم فانهم ذهبوا الى انه لا اجماع وان الحجة في قول الامام المعصوم وكلام المصنف يدل على
اعترافهم بالاجماع مع اشتراط الامام المعصوم فيه ويجاب بانه لا يتعين أن يكون اشارة الى نفي
مذهبهم بل يجوز أن يكون اشارة الى رده بابلغ رده حيث أقاد ان الاجماع أمر ثابت وانه لا يتوقف
على امام معصوم رداً لقولهم بعدم ثبوته وان الحجة في قول الامام المعصوم والى عدم حجته قول
الامام المعصوم حيث أشعر كلامه بانه لو وجد كان من جملة الجمعين فانه مشعر بعدم حجته قوله
بجرده وإياك ان يلتبس عليك الفرق بين نفي مذهبهم وردة فتمام (قوله ولابد له من مستند)
قال شيخنا الشهاب أي لا بد لحجته والتسليم من مستند والاتفاقية الاجماع توجد بدون ذلك
يلاريب اه (قوله فان القول في الدين الخ) أقول هذا لا يشمل الاجماع في الدينوى وكان يمكن
التعميم فنقول فان اثبات الشئ بلا مستند خطأ فليتامل (قوله مسئلة الصحيح امكانه) أي عادة
بدليل قول الشارح وقيل انه ممنوع عادة (فان قلت) لا فائدة لهذا الكلام بل هو تكرار محض
اذ قد علم من مواضع من كلامه تقدمت امكانه وانه حجة كقوله لا يعني اقتدار الحجة وقوله وان
الاجماع المنقول بالاحاد حجة وقوله وانه لو لم يكن الا واحد لم يحتج به وقوله والصحيح حجة (قلت)
يمكن أن يقال انه مع كونه نوطمة لقوله وانه قطعي الخ ليقع الارتباط صريحاً بقيد من البيان
مالا تنهيه تلك المواضع ما عدا الاخير منها اذ ذكر الحكم على وجه الاستقلال ابلغ في بيانه
من مجرد الاعلام بانه علم من التعريف اذ قيدل التعريف على ما لا يطابق الواقع كما تقدم
وأيضاً فالخلاف المذكور هنا غير مستفاد مما تقدم وأما الاخير منها فهو مفروض في الاجماع
السكوتي وهو وان فهم منه حكم غيره بالاولى اكن التصريح أقوى من المفهوم (قوله
وأجيب الخ) فان قلت يجاب أيضاً بانه أن أريد الاكل دفعة في وقت واحد كما هو ظاهر العبارة
فعلى تسليم استحالة لا يضر لان الاتفاق الذي هو معنى الاجماع لا يشترط أن يقع دفعة واحدة
في وقت واحد بل هو خلاف الواقع غالباً أوداعاً وان أريد ولو على التدرج فلا نسلم استحالة
قلت قد يدفع ذلك بان الاتفاق على أكل طعام واحد ولو على التدرج يتوقف على ترك أكل
غيره مطلقاً قبله والاتفاق المذكور ليس كذلك كورسكن صدور ترك أكل الغير من الجميع قبل اكل
ذلك الطعام بحيث يتحقق الاتفاق عليه غير متصور في العادة فليتامل (قوله وانه حجة) فيه
اشعار بالوقوع وان لم يكن نصافيه (قوله وانه قطعي حيث اتفق المعتبرون) فيه امران
الاول ان ظاهره انه قطعي وان كان مستنده ظنياً ويصرح به مقابله بقول الامام والامدى
مع احتجاجهم بما ذكره الشارح وقد استدلل في المختصر وشروحه على انه حجة قطعية بوجوه
منها انهم اجمعوا على القطع بتخطئة مخالف الاجماع والعادة فيحل اجتماع هذا العدد الكثير
من العلماء المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع فوجب بحكم العادة تقدير نص قاطع دال
على القطع بتخطئة مخالف الاجماع ولا يرد على ذلك ان فيه اثبات الاجماع بالاجماع ولا اثبات
الاجماع بنص قاطع توقف ثبوت ذلك النص القاطع على الاجماع لان وجوب ثبوت ذلك النص

مستفاد من الاجماع على القطع بالخطئة وذلك دور وذلك لان المدعى ان الاجماع حجة والذي
 اثبتنا به ذلك هو وجود نص قاطع دل على ذلك النص وجود صورة من الاجماع يمنع عادة
 وجودها بدون ذلك النص سواء قلنا الاجماع حجة أم لا وثبت هذه الصورة من الاجماع ودلائلها
 العادية على وجود النص لا تتوقف على كون الاجماع حجة لان وجود تلك الصورة مستفاد من
 التواتر ودلائلها على ثبوت النص مستفاد من العادة ومنها ما استدلل به الغزالي وهو قوله عليه
 الصلاة والسلام لا تنج مع امتي على الخطا والاستدلال به من وجهين * الاول تواتر المعنى فانه
 جاء بروايات كثيرة نحو لا تنج مع امتي على الضلالة لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم
 الساعة يد الله على الجماعة من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية فهي وان لم تتواتر فقد تواتر
 القدر المشترك وحصل العلم به * والثاني تواتر الامة لها بالقبول فلو لانها صحيحة قطعا لقصت
 العادة بامتناع الاتفاق على قبولها واستحسن في المختصر الوجه الاول دون الثاني لان قبول
 الامة لها لا يخرجها عن الاحاد وضعفه اعني الوجه الاول الامام كما قاله الاسنوي فقال
 التواتر المعنوي بعيد لانا لانسلم أن مجموع هذه الاخبار بلغ حد التواتر وبتقديره فهو انما
 يفيد الظهور لان القدر المشترك الثابت بالقطع انما هو الثناء على الامة ولا يلزم منه امتناع
 الخطا عليهم فان التصريح بامتناعه لم يرد في كل الاحاديث اه * والثاني قال الكوراني في
 شرحه واذ ثبت كونه حجة فهو دليل قطعي فيما اتفق المعتبرون بكسر الباء أي المجتهدون كما اذا
 صرح كل منهم بالحكم لاجل اختلافكم لاجل اختلافكم كما في السكوتي وكان الاولى أن يقول لاجل
 يتفق والآن الساكت لا يوصف بالخطا اه (وأقول) هذا منه نص واضح على أنه ما عرف
 أصل معنى المتن فانه توهم أن المعتبرين يعني المجتهدين بالجمعين على الحكم فضبطه بكسر الباء
 ولما أشكل عليه حينئذ قول المصنف لاجل اختلافكم كالسكوتي فان معناه على هذا التوهم
 أن المجتهدين في الاجماع السكوتي مختلفون بمعنى أن الساكت منهم خالف من صرح وهو غير
 صحيح اذ لا مخالفة من الساكت اعترضه بانه كان الاولى أن يقول ما ذكره هذا منه خطأ على خطأ
 والاصواب فتح بقاء المعتبرين وأن معنى كلام المصنف ان الاجماع قسمان قسم اتفق الاثمة
 المعتبرون أي المعتبرين هم على أنه اجماع كالاجماع الذي صرح فيه جميع المجتهدين بالحكم
 الذي أجمعوا عليه وقسم اختلفوا في أنه اجماع وهو غير ما ذكر كالسكوتي والحاصل ان
 المعتبرين في كلام المصنف وصف للمتفقين على أن اتفاق المجتهدين على الحكم اجماع
 والمختلفين في أنه اجماع وانما وصفهم بالمعتبرين إشارة الى عدم الاعتداد بالخالف فان بعضهم
 خالفهم في الحقيقة والى أن مخالفة ذلك البعض في الحقيقة لا تنافي القطع لعدم الاعتداد بخالفته
 اضعف شبهته فصارت مخالفة هم كالمعدم خلافا لما توهمه الكوراني من أنه وصف لنفس
 المجتهدين المتفقين على الحكم أو المختلفين فيه وهذا دليل قاطع على تصديقه لشرح الكتاب قبل
 اتقانه معناه ومن هو كذلك قصده لما زعمه من المصنف والشارح من أعجب الجائبات وأقبح
 المصائب (قوله لاجل العادة خطأ هم جملة) قد يشكل فيما لو كان الجمعون اثنين مثلا فقط
 بان المختصر المجتهدون في اثنين وصرح كل منهم بالحكم وكان مستندهما احاد مثلا أو متواترا
 ظني الدلالة ثم رأيت ابن الحاجب بعد أن استدلل على القطعية بانهم أجمعوا على القطع بخطئة

كان صرح كل من المجتهدين
 بالحكم الذي أجمعوا عليه
 من غير أن يشذ منهم أحد
 لاجل العادة خطأ هم جملة
 (لا حيث اختلفوا) في ذلك
 (كالسكوتي وما ندر مخالفه)
 فهو على القول بانه اجماع
 فتحجبه ظني للخلاف فيه
 (وقال الامام الرازي
 (والا مدي) انه ظني
 مطلقا)

مخالف الاجماع الى آخر ما تقدم في تقريره أو رد عليه ان مقتضاه ان الاجماع انما يكون حجة
 اذا بلغ الجمهور عدد التواتر فان غيره لا يقطع بتخطئه مخالفه وأجاب بما شرحه العضديان
 الدليل ناهض في اجماع المسلمين من غير تقييد ولا اشتراط فانهم خطوا المخالف مطلقا من غير
 تعرض لعدد التواتر وان سلم فلا يضرنا اذ غرضنا حجية الاجماع في الجملة وقد صح اه وقد يفهم
 تصوير المسئلة بما اذا بلغ الجمهور عدد التواتر من تعبير المصنف بالمعتبرين لمخالفه امام
 الحرميين اذ لم يبلغوا عدد التواتر والظاهر انه من المعبرين ومن قوله كالمسكوفي وما ندر مخالفه
 اذ التمثيل يقتضي بقاء شيء آخر كما الذي لم يبلغ الجمهور فيه عدد التواتر فليتامل (قوله
 والاجماع عن قطع غير متحقق) قد يجاب عن هذا بالمنع مستندا بما يعلم مما تقدم عن المختصر
 وشرحه من قولهم فوجب بحكم العادة تقدير نص قاطع (قوله ونحوه حرام) أقول هذا في
 القطعي وكذا في الظني بغير دليل راجع عليه كما هو ظاهر (قوله واحداث التفصيل) قال شيخنا
 الشهاب هذا يعني عنه ما قبله كما اقتصر عليه ابن الحاجب (وأقول) لما كان المفصل موافقا لكل
 من القولين في شق كان جوازه مطلقا ظنة التوهم القوي فاحتاج المصنف الى التصریح
 دفعا لذلك التوهم فلا وجه للاعتراض بان هذا يعني عنه ما قبله اذ ما يقصده دفع التوهم ولا سيما
 اذا قوى كما هنا لا يعتد مستغنى عنه اذ دفع التوهم من المطلوب المتأكد كما لا يخفى ثم رأيت
 السكال ذكر أن الشارح نبه بقوله في مسئلة عقب قول المصنف ثالث وقوله بين مسلتين عقب
 قوله والتفصيل على الفرق بين احداث القول الثالث وبين احداث التفصيل بان متعلق
 الاقوال في الاولى واحد ومتعلق التفصيل متعدد دفعا لما توهمه بعضهم من اتحاد مسلتين
 احداث القول واحداث التفصيل اه ويخرج منه جواب آخر وهو انه لما اختلف تصوير
 المسلتين في كلامهم كان الاقتصار على احدهما موافقا لما قويا ترك الاخرى وان حكمها
 بخلاف حكم المذكورة وهذا يقتضي تاكيد الجمع بينهما دفعا لذلك الابهام (قوله ان خرقاه)
 قال العراقي كغيره في مسئلة احداث التفصيل وذلك أي لزوم الخرق في صورتين الاولى أن
 يصرحوا بعدم الفرق بينهما الثانية أن يتحد الجامع بينهما كتوريث العمة والخالة فان العلماء
 بين مورث لهما وما مانع والجامع بينهما عند الطائفتين كونهما من ذوى الارحام فلا يجوز منع
 واحدة وتوريث أخرى فان التفصيل بينهما ما خارق لاجتماعهم في الاولى نصا وفي الثانية نضفا
 ويجوز التفصيل فيما عدا هاتين الصورتين اه وبعبارة المنهاج اذ لم يفصلوا بين مسلتين فهل
 لمن بعدهم التفصيل والحق ان نصوا أي صرحوا بعدم الفرق أو اتحد الجامع كتوريث العمة
 والخالة لم يجز لانه رفع مجمع عليه والأي وان لم ينصوا ولا اتحد الجامع جاز والأي ولولم يجز
 حينئذ يجب على من ساعد مجتهدا في حكم المساعدة في جميع الاحكام اه قال الاسفوي
 كغيره ووجه الملازمة أن امتناع التفصيل يقتضي موجبا ولا موجب سوى موافقة بعض
 المجتهدين في حكم احدي المسلتين اه وبين أقول أن ما ذكره فيما اذ لم ينصوا ولا اتحد الجامع
 هو المرجح في المنتخب والحاصل واختيار صاحب المنهاج ولما بسط القرافي الكلام على ذلك في
 شرح الحصول قال فيتحصل انه متى تعدد الخلاف والمدارك جازت المخالفة اجماعا ومتى ارتفع
 الخلاف واتحد القول والمدرك امتنع الخلاف اجماعا ومتى تعدد الخلاف في الحكم واتحد

لان الجمهور عن طعن
 لا يستفصل خطوهم
 والاجماع عن قطع غير
 متحقق (ونحوه) بالمخالفة
 (حرام) للتوعد عليه حيث
 توعد على اتباع غير سبيل
 المؤمنين في الآية السابقة
 (فعل محرم احداث) قول
 (ثالث) في مسئلة اختلاف
 أهل العصر فيها على قولين
 (و) احداث (التفصيل)
 بين مسلتين لم يفصل بينهما
 أهل عصر (ان خرقاه) أي
 ان خرق الثالث والتفصيل
 الاجماع بان خالفما اتفق
 عليه أهل العصر بخلاف
 ما اذ لم يخرقاه

(وقيل) هما (خارقان مطلقا) أي أبدالان الاختلاف في قوانينه يلزم الاتفاق على امتناع العدول عنهما وعدم التفصيل بينهما مستلزمين ليلزم الاتفاق على امتناعه وأجيب بجمع الاستلزام فيهما ٣١١ مثال الثالث الخارق ما حكى

ابن سزيم ان الاخ يسقط الجـ وقد اختلفت الصياغة فيه على قولين قيل يسقط بالحد وقيل بشاركه كاخ فاسقاطه بالاخ خارق لما اتفق عليه القولان من ان له نصيبا ومثال الثالث غير الخارق ما قيل يحل متروك التسمية فهو الاعداء وعليه ابو حنيفة ومالك وقد قيل يحل مطلقا وعليه الشافعي وقيل يحرم مطلقا فالخارق بين السهو والعمد موافق لمن لم يفرق في بعض ما قاله ومثال التفصيل الخارق ما لو قيل بتوريث العمة دون الخالة أو العكس وقد اختلفوا في توريثهما مع اتفاقهم على ان العلة فيه أوفى عدمه كمنه ما من ذوى الارحام فتوريث احدهما دون الاخرى خارق للاتفاق ومثال التفصيل غير الخارق ما قيل تجب الزكاة في مال الصبي دون الحلي المباح وعليه الشافعي وقد قيل تجب فيهما وقيل لا تجب فيهما فالقائل موافق لمن لم يفصل في بعض ما قاله (و) علم من حرمه خرق الاجماع (أنه يجوز احداث دليل) لحكم أي اظهره (أو تاويل) لدليل ليوافق

المدرك نقيا واثباتا امتنع التفريق في تلك الاقوال كما قلنا في التوريت اه ويتخلص من ذلك أن اقتصارهم في شق الخلاف على مدرك واحد كما في مسئلة التوريت المذكورة امتنع التفصيل والاستناد فيه الى مدرك آخر فليتل (قوله) وقيل هما خارقان مطلقا (أقول) لم يقل وقيل مطلقا لانه لوهم أن المعنى وقيل يحرم خرقا ولا فينا في مقصوده هذا القيل من ان الخرق لازم لهما عنده ولا وقيل خارقان لانه حينئذ ان اراد الاطلاق فالبعبارة توهم خلافه او التقيد كان خلاف غرض هذا القيل ولا وقيل يحرم ان مطلقا اذ لا يفيد أنهم خارقان مطلقا كما هو مقصوده هذا القيل (قوله اي ايذا) اقول فسر الاطلاق بذلك دفعا لتوهم انه في مقابلة التفصيل المستفاد من قوله ان خرقه فيكون معناه سوا خرقه اولا وهو فاسد كما هو ظاهر (قوله ومثال التفصيل الخارق الخ) فعلم ان الخرق قد يكون باعتبار العلة بان تحدد العلة الخلاف كما في مثال التوريت فان العلة على القولين واحدة وهي كونها من ذوى الارحام فاتحادها بمنزلة تصرف يحكم بانه لا فرق بينهما كما قال الاسنوي كالامام واتبعه فصار ذلك بمنزلة قولهم لا تفصلوا بينهما اه ولو قالوا ذلك امتنع التفصيل بالانزاع كما قاله اعني الاسنوي ايضا قال واهذا جزم به الامام في المحصول وقال في الحاصل انه لا سبيل الى الخلاف فيه وكلام الكتاب يعني المنهاج والمنتخب يقتضي اجراء الخلاف فيه والاقول به غير ممكن اه (قوله) وعلم من حرمه خرق الاجماع انه يجوز احداث دليل الخ) اقول فيه بحث اذ لا ارتباط بين حرمه الخرق وجواز الاحداث المذكور ان يكون الثاني معلوما من الاول بل يجوز ان يحرم الاحداث الغير الخارق المعنى يقتضي حرمته وان كان الخرق حراما اللهم الا ان يكون المراد انه يفهم من حرمه الخرق جوازا لا خرق فيه الالتماس آخر ولا مقتضى هنا في الواقع أو بالنظر للاصل فليست ام (قوله أي اظهره) أي ليس المراد حقيقة الاحداث لوجود الدليل أو العلة في نفس الامر (فان قلت) لو كان الدليل القياس وفسر بفعل المجتهد بالفعل على ما سياتي فيه ~~كان~~ ان هناك احداثا حقيقة (قلت) هذا نادرا في الجملة وعلى احتمال في معنى القياس غير مطوع به فلم يتطرق اليه وقضية كلامه حمل الاحداث هنا على مجرد الاظهار وهو ظاهر ان حمل التاويل على وصف الدليل ليعنى كونه مؤقلا أي مصر وفاق ظاهره فان حمل على ما هو وصف المجتهد حقيقة الاحداث متحققة بالنسبة اليه وقضية ذلك أن يكون الاحداث مستعملا في معنيته (قوله) وأنه يمنع ارتداد الامة في عصرهم اه) اعترضه شيخنا العلامة حيث قال وفي قول المصنف وانه يمنع أي يستحيل نظرا ليجنى اذا امتناع معلوم من الدليل السمي لامن حرمه الخرق وحدها فان المعلوم منها حرمته لاستحالة مقتضاه اه (وأقول) جوابه انه علم من الحرمه بمعونة ملاحظة مقدمة معلومة وهي ما ثبت بدليل السمع من ان الامة لا تجتهد مع على ضلالة ومثل ذلك غير عزيز كما لا يخفى على المتصفح لكلامهم والحاصل ان العلم المذكور اعني العلم بامتناع الارتداد يتوقف على أمرين ~~كون~~ الارتداد ضلالة وامتناع اجتماعهم على الضلالة والامر الاول معلوم من هذا الحمل لانه علم منه حرمه الارتداد لانه خرق والحرمه ضلالة والامر الثاني معلوم من محل آخر فكان هذا الحمل منشأ العلم المذكور لانه يعلم منه ان ارتداد الامة ضلالة لانه خرق وقد اقررر هنا ان الخرق حرام فهو ضلالة فيعلم امتناعه بملاحظة ما هو

غيره (أو علة) لحكم غير ما ذكره من الدليل والتاويل والعلة لجواز تعدد المذكورات (ان لم

يخرق) ماذا كرماء كروه
 بخلاف ما اذا خرقه بان
 قالوا الدليل ولاتاويل
 ولاعلة غير ما ذكرناه
 (وقيل لا) يجوز احداث
 ما ذكره طائفة الا انه من غير
 سبيل المؤمنين المتوعد
 على اتباعه في الآية
 وأجيب بان المتوعد عليه
 ما خالف سبيلهم لا ما لم
 يتعرضوا له كما نحن فيه
 (و) علم من حرمة خرق
 الاجماع الذي من شأن
 الأئمة بعده أن لا يخرقوه
 (أنه يمتنع ارتداد الامة) في
 عصر (سما) لخرقه اجماع
 من قبلهم على وجود
 استقرار الايمان والخرق
 يصدق بالفعل والقول كما
 يصدق الاجماع بهما (وهو)
 أي امتناع ارتدادهم سمعا
 (الصحيح) الحديث الترمذي
 وغيره ان الله لا يجمع أمق على
 ضلالة وقيل يجوز ارتدادهم
 شرعا كما يجوز عقلا وليس في
 الحديث ما يمنع من ذلك لا تناف
 صدق الامة وقت الارتداد
 واجيب بأن معنى الحديث
 انه لا يجمعهم على ان يوجد
 منهم ما يضلون به الصادق
 بالارتداد (لا اتفاقها)
 أي الامة في عصر (على
 جهل ما) أي شيء (لم تكلف
 به)

معلوم من امتناع اجتماعهم على الضلالة بدليل السمع ومن هنا يظهر ان ما هنا منشأ للعلم
 بامتناع ارتدادهم سماعة مبدى المصنف الامتناع المعلوم مما هنا بقوله سماعة صحيح دقيق
 قتله وقال شيخنا الشهاب في قول الشارح الذي من شأن الأئمة بعده ان لا يخرقوه
 مانصه يريد به ذات وجبه ترتب امتناع الردة على حرمة خرق الاجماع وفيه ايضا اشارة
 الى ان امتناع خرقه بالعادة لا بالعقل اه وحاصل هذا التوجيه الذي جعله كلام
 الشارح المذكو راشارة اليه ان امتناع ارتداد الامة معلوم مما هنا بواسطة مقدمة
 معلومة وهي ان من شأن الأئمة ان لا يجتمعوا على خرق الاجماع بمعنى ان العادة قاضية
 بعدم اجتماعهم عليه فخاصل الكلام أن الخرق حرام والعادة قاضية بعدم اجتماع
 الأئمة عليه فهي قاضية بعدم ارتدادهم لانه من الخرق الحرام المنقضي اجتماعهم عليه بالعادة
 ومخلصه ان ارتدادهم اجتماع على الخرق وهو منقضي عنهم بالعادة فينتفي ارتدادهم بالعادة ويمكن
 أن يجعل هذا اشارة الى قياس استثنائي قد استثنى فيه نقيض التالي والتقدير لو ارتدوا
 لاجتمعوا على الخرق لكن اجتماعهم على الخرق لا يقع عادة فارتدادهم كذلك هذا ولكن
 هذا التوجيه لم يظهر منه معلومية كون الامتناع بالسمع ولا يبعد أن يجعل كلام الشارح
 اشارة الى ما قلناه فقوله الذي من شأن الأئمة بعده أن لا يخرقوه أي أن لا يجتمعوا على خرقه لكون
 ذلك الاجتماع اجتماعا على ضلالة وهو منقضي عنهم عادة بالسمع فليتأمل وجعل الكلام الذي
 من شأن الأئمة الخ اشارة الى تقييد الاجماع بما اتفق المعتبرون على انه اجماع احتراز عما لو
 اختلفوا فيه كالكوفي وما نذر مخالفه قال لان القائل بانه ليس اجماعا من الأئمة لا يبالى
 بخرقه لانه عنده ليس بحرام انتهى (وأقول) فيه نظران مفهوما حرمة خرقهما على القول
 بأنه اجماع وحقيقة فلا يتجه اخراجهما من كلام المصنف ومحل حرمة خرقهما على انهما اجماع
 ما لم يعارضهما دليل أرجح كما في سائر الظنيات فليتأمل (قوله وقيل يجوز ارتدادهم شرعا)
 قال شيخنا الشهاب الاحسن يمكن لما لا يخفى انتهى (وأقول) ان كان وجه ذلك ان الذي يقابل
 الامتناع هو الامكان لا الجواز فيتوجه عليه أن الجواز العقلي يعني الامكان لا الفرق بينهما
 أو ان التعبير بالجواز يوهم الجواز الشرعي فيتوجه عليه ان هذا التوهم كالمعدم لانه لا يفهم
 من الجواز في أمثال هذه المقامات ولا سيما مع المقابلة بالامتناع الا الامكان وقوله شرعا قال
 شيخنا المذكو ر بمعنى ان أدلة الشرع ليس فيها ما يمنع ارتدادهم أي يحيله (قوله وأجيب بان
 معنى الحديث الخ) قال الكمال وحاصل الجواب أن اسم الامة صادق عليهم قبل الارتداد
 فالصدق الامة قبله يمتنع أن يقع منهم لانه اجتماع على ضلالة فنفي الوقوع بالحديث انتهى
 (وأقول) كان ملخصه أن من صدق عليهم اسم الامة امتنع أن يقع منهم الارتداد بعد ذلك الصدق
 (فان قلت) لو حل ما قاله مقابل الصحيح في التوجيه على أن المقصود به المنع والتقدير لان لم ان
 في الحديث ما يمنع من ذلك لم لا يجوز أن يكون المراد أن الامة في حال صدق اسم الامة عليها
 لا تجتمع على ذلك لم يندفع بمجرد الجواب المذكو ر لانه مجرد دعوى يحتاج الى الاثبات (قلت)
 يمكن اثباته بوجه ظاهر لعل انما تركه لوضوحه وهو أنه لما استحال صدق اسم الامة حال الارتداد
 امتنع ارادته في الحديث لعدم الحاجة الى بيانه اظهروه فلا فائدة فيه هذا ويمكن أن يجعل

حاصل الجواب ان الله لا يجعل الامة بحيث يجتمعون بعد على الارتداد أى لا يهملهم لذلك لا يقال
 هذا مبني على اعتبار الاستعداد ونحن لا نقول به لاننا نقول الاستعداد بخلاف الله تعالى مما
 نقول به اذ لا محذور فيه على أصولنا (قوله بان لم تعلمه) اشارة الى أن المراد الجهل البسيط وهو
 عدم العلم بالشئ المركب الذي هو ادراك الشئ على خلاف ما هو به اذ لا موقع لارادته هنا
 (قوله كالتفضيل بين عمار وحذيفة) قال شيخنا العلامة فيه نظر اذ التفضيل وان كان غير
 مكلف به أى بفعله لكن لم يتفقوا على جهله اذ لا معنى لجهله بل المنفق على جهله كون
 أحدهما على التعمين أفضل وهو غير التفضيل قطعا وموضوع المسئلة هو الشئ الذي اتفق على
 جهله لعدم التكليف به فتأمل انتهى (وأقول) هو نظر ضعيف فانه بعد كونه مناقشة في مثال
 من دفع بانه مبني على ان المراد تفضيلنا وليس كذلك بل المراد تفضيل الله تعالى أحدهما على
 الآخر وهو مما يجهل اذ يمكن أن لا تعلم أنه فضل أحدهما على الآخر اجمالا أو تفصيلا وبلهله
 معنى أى معنى ولو سلم أمكن جعل التفضيل في المثال بعد ارادة التفضيل على التعمين بمعنى
 الحاصل بالمصدر ومثله كثير (قوله اما اتفاه على جهل ما كلفت به فمتنع قطعا) أقول
 لقائل أر يورد على القطع قول المصنف في أوائل الكتاب وفي بقاء الجمل غير مبين اقوال ثالثها
 الاصح لا يبقى المكلف بمعرفة فانه يفيد ولا يجوز ابقاء المسئلة بلزم الجهل به اللهم الا أن يقال
 لا يلزم من عدم تبيينه الجهل به بل هو ان يعلم بطريق ما وان لم يبينه الشارع وفيه نظر والوجه
 ان يجاب بان المراد هنا ما كلفت به ما تعلق بها على وجه التحيز فتأمل (قوله وفي انقسامها)
 أى امتناعه أو جوازها كما أشار اليه الشارح وقوله متشابهتين كانه أراد بالتميز بينهما بغير
 النزاع قال القرافي في شرح المحصول هذه المسئلة لها ثلاث حالات حالتان متفق عليهما وحالة
 مختلف فيها فالمتفق عليهما اتفاقهم على الخطا في المسئلة الواحدة من الوجه الواحد لا يجوز
 اجماعا واتفاقهم على الخطا في مسئلتين متباينتين مطلقا يجوز اجماعا فخطئ الشافعية
 والمالكية في مسئلة الجنائيات والحنفية والحنابلة في مسئلة العبادات هذا لم يقل أحد
 باستحالة والمختلف فيها المسئلة الواحدة ذات الوجهين نحو المانع من الميراث فان القتل والرق
 كلاهما مانع من الميراث غير أنه ينقسم قسمين رقيق وقيل فهل يجوز أن يخطئ بعض في احد قسمي
 هذا الحكم فيقول القاتل يرث والعبء لا يرث فيخطئ في الاول ويصيب في الثاني ويقول
 الآخر العبد يرث والقاتل لا يرث فيخطئ في الاول دون الثاني فيكون القسمان من الامة
 قد أخطأ في قسمين شئ واحد فنلاحظ اجتماع الخطا في شئ واحد باعتبار أصل المانع المنقسم
 منع المسئلة ومن لاحظ تنوع الانقسام وتعدد هاهنا وأعرض عن المنقسم جواز ذلك فانه في شئين
 من نوع المجمع عليه انتهى (قوله الذي من شأن الامة بعده أن لا يخرقوه) هذا توجيه لترتب
 العلم بالنفي في قوله لا اجماع بضاد اجماعا سابقا على العلم بحرمة خرق الاجماع على ما تقدم تفصيله في
 نظيره (فان قلت) لم ذكر هذا هنا وفي مسئلة امتناع الارتداد السابقة وتركه في قوله السابق وأنه
 يجوز اجماعا دليل الخ (قلت) لانه لا موقع له هنا لان عدم الخرق لا يدل على جواز ما ذكر
 ويدل على عدم وقوع الارتداد ووقوع اجماع بضاد السابق (قوله وانه لا اجماع بضاد اجماعا
 سابقا) أى لا يجوز اجماع على حكم اجمع على ضده قال الهشبان لانه يستلزم تعارض قاطعين

بأن لم تعلمه كالتفضيل
 بين عمار وحذيفة فانه
 لا يمنع (على الاصح عدم
 الخطا) فيه وقيل يمنع والا
 كان الجهل سيلا لا فيجب
 اتباعها فيه وهو باطل
 وأجيب بمنع انه سبيل لها
 لان سبيل الشخص ما يختاره
 من قول أو فعل وعدم العلم
 الشئ ليس من ذلك اما
 اتفاقها على جهل ما كلفت به
 فمتنع قطعا (وفي انقسامها)
 أى الامة (فرقتين) في كل من
 مسئلتين متشابهتين (كل) من
 الفرقتين (مخطئ في مسئلة)
 من المسئلتين (تردد) للعلماء
 (مثاره هل أخطأت) نظرا
 الى مجموع المسئلتين فيمتنع
 ما ذكر لا تنفكا الخطا عنها
 بالحديث السابق أو لم يخطئ
 الا بعضها نظرا الى كل
 مسئلة على حدة فلا يمنع
 وهو الاقرب وربحه الامدى
 وقال ان الاكثرين على
 الاول (و) علم من حرمة
 خرق الاجماع الذي من شأن
 الامة بعده ان لا يخرقوه
 (انه لا اجماع بضاد اجماعا
 سابقا خلافا للبصري) أى
 عبد الله في تجويزه ذلك قال
 لانه لا مانع من كون الاول
 مغيا بوجود الثاني

بناء على أن الإجماع قطعي وتعارض القاطعين محال كما ذكره الشارح زاد الكمال فقول المتن
 إذا تعارض بين قاطعين متعاقبا قبل من المسئلةين اه وقضية ذلك جواز التضاد المذكور
 إذا كان الإجماع ظاهريا كما سكوني وقد نقل السيد السهمودي ما تقدم عن الكمال ثم قال والذي
 يظهر في توجيهه أي ما ذكره المصنف أن أحد الإجماعين المتضادين خطأ واطا واجتماع الأمة
 على الخطأ يمنع بحديث لا يجتمع مع أمي على ضلالة سواء قلنا أن الإجماع قطعي أو ظني انتهى
 وقضية امتناع ذلك في الظني أيضا ولا ينافيه جواز مخالفة السكوني للدليل لأنه لا يلزم عليه
 تحطئة الأمة بخلاف ما هنا فإمتام (قوله بناء على الصحيح أنه قطعي) هذا مأخوذ من قول
 المصنف إذا تعارض المخ وهو واحد نزع الظني كالسكوني فيعارضه الدليل كأن
 الظنيات وبوخذ من ذلك تقييد قوله لا إجماع بضاد اجاعا سابقا يكون السابق قطعيا ومن
 هنا يظهر أن هذا أعم من ذلك كأن جمع بينهم ما اهتموا به سابقا للآلاف البصري
 وقد جعل شيخنا الشهاب ما هنا من عطف العام على الخاص أي بناء على قول أو بحسب المعنى
 وإمتام (قوله وأنه لا يعارضه دليل لاقطعي ولا ظني) أقول فيه امران الأول ينبغي أن
 المراد لا يعارضه معارضة يعتد بها بحيث توجب توقفا والافلامانع من وجود دليل ظني يدل
 على خلافه دلالة ظنية الثانية في كلام ابن الحاجب وشراحه التصريح بتقديم الإجماع على
 النص القاطع فإنه قال ومنها أي ومن الأدلة على أن الإجماع حجة قطعية أجمعوا على تقديمه على
 القاطع أي النص القاطع كما أفصح به المصنفاني فدل على أنه قاطع والاعتراض الإجماعان
 فإن القاطع مقدم اه أي أنهم أجمعوا على أن القاطع مقدم على غيره فلو لم يكن الإجماع الذي
 قدموه على النص القاطع فاطعا لزم تقديمه مع كونه غير قاطع على النص القاطع وحينئذ
 يكون الإجماع على تقديمه معارض الإجماعهم على أن القاطع مقدم على غيره وذلك باطل لأن
 المادة تمنع وقوع مثل هذا التعارض بين أقوال مثل هذا العدد من العلماء المحققين ولا يخفى
 أن تقديمه على النص القاطع فرع التعارض فهذا قاطع عارضه وهو مناف لقول المصنف وأنه
 لا يعارضه دليل إذا تعارض بين قاطعين (فان قلت) كلام ابن الحاجب في نص قاطع المتن فقط
 (قلت) هذا لا يوافق سياقه كما لا يخفى فإمتام (قوله إذا تعارض بين قاطعين) ينبغي أن يرجع
 هذا لكل من قوله وأنه لا يعارضه دليل باعتبار فرض ذلك الدليل قطعا وقوله وأنه لا إجماع
 بضاد اجاعا المخ لأنه مفروض في القطعي وأن يختص قوله ولا قاطع ومظنون بقوله لا يعارضه
 دليل باعتبار فرض ذلك الدليل ظاهريا ويمكن أن يرجع لما قبله أيضا بناء على فرض أحد
 الإجماعين قطعيا والآخر ظاهريا وفيه تكلف فإمتام (قوله لا تدل على أنه عنه) فيه امران
 الأول قال السيوطي قال القاضي عبد الوهاب ومحل الخلاف في خبر الواحد فإن كان متواترا
 فهو عنه بخلاف اه (واقول) فيه نظر لجواز أن يكون عن غيره أيضا ولا يلزم من تواتره أن
 يستندوا إليه ولا أن يبالغوا في إيمانهم لا يقال إن لم يبالغوا في إيمانهم انقطع تواتره لأن هذا منوع لجواز أن يبالغ
 من عدم المجتهدين دونهم وعبرة المراقبي عن القاضي عبد الوهاب في المسئلة تفصيل أن كان
 الظاهر متواترا فهو مستندهم كما يجب إجماعهم على العمل بوجوب النص ولذلك تصرف الرسول
 عليه الصلاة والسلام بما يقتضيه النص يكون امتثالا له والخلاف في المسئلة انما هو في أخبار

(وأنه) أي الإجماع بناء
 على الصحيح أنه قطعي (لا
 يعارضه دليل) لا قطعي
 ولا ظني (إذا تعارض بين
 قاطعين) لا استحالة ذلك
 (ولا) بين (قاطع ومظنون)
 لا إلغاء المظنون في مقابلته
 القاطع (وأن موافقته)
 أي الإجماع (خبر لا تدل
 على أنه عنه) لجواز أن
 يكون عن غيره ولم ينقل لنا
 استغناء بقل الإجماع عنه

(بل ذلك) أي كونه عنه (هو الظاهر ان لم يوجد غيره) بمناه اذ لا بد له من مستند كما تقدم ٣١٥ فان وجد فلا يجوز ان يكون

الاجماع عن ذلك الغير وبطلان
هذا التعليل لا بطلان في عطف
هاتين المسألتين على ما قبلهما
وان لم تقبيلنا على حرمة
خرق الاجماع تسبب مدلول
ترك منهما أنه وأن سلم من
ذلك مع الاختصار

* (خاتمة) * جاحدا لجمع عليه
المعلوم من الدين بالضرورة
وهو ما يعرفه منه الخواص
والعوام من غير قبول
للتشكيك فالتحقق
بالضروريات كوجوب الصلاة
والصوم وحرمة الزنا والخمر
(كافر قطعا) لان جاحده
يسبب تلزم تكذيب النبي
صلى الله عليه وسلم لم فيه
يباض بالامل

وما اوجهه كلام الآمدي وابن
الحاجب من ان فيه خلافا
ليس بمراداهما (وكذا)
الجمع عليه (المشهور) بين
الخاص (المخصوص) عليه
كل البيوع جاحده كافر (في
الاصح) لما تقدم وقيل
لا يجوز ان يخفى عليه (وفي
غير المخصوص) من المشهور
(تردد) قيل يكفر جاحده
اشهره وقيل لا يجوز ان
يخفى عليه (ولا يكفر جاحدا)
الجمع عليه (الخفي) بان لا
يعرفه الا الخواص كفساد
الحج بالجماع قبل الوقوف
(ولو) كان الخفي (منصرما)
عليه كاستحقاق بنت الابن
السدس مع بنت الصلب

الاحاد وهي اقسام ان علم ظهور الخبر وانهم علموا بوجبه لاجله جرحا بذلك او علم ظهوره بينهم
وعلمهم عند ظهوره ولا نعلم ان علمهم لاجله والثالث ان لا يكون ظاهرا بينهم الا انهم علموا
بالحكم الذي تضمنه ففي القسم الثاني ثلاثة مذاهب ثالثها ان كان على خلاف القياس فهو
مستندهم وأما الثالث فلا يدل على انهم علموا الا به اه الثاني قال الزركشي اينظر في هذه
المسئلة مع ما تقدم في محبت الاخبار في قوله وان الاجماع على وفق خبر لا يدل على صدقه
فانهم ما متقاربان وقال الولي العراقي ثالث في الاستدلال بذلك على صحة الخبر وهذه في تعيين كونه
سندا لاجماع (قوله أي كونه عنه) قال شيخنا الشهاب هذا ليس مدلولاً للموافقة بل هو
مدلول عدم وجود غيره (واقول) ان اراد الاعمراض فانه قاعه ظاهر فان واحد من كلام
المصنف والشارح لم يقتض انه مدلول الموافقة (فان قلت) بل كلام المصنف يقتضي ذلك فانه
لما نفي دلالة على انه عنه بقوله لا يدل على انه عنه في حيث اضرب الى الاثبات بقوله بل ذلك هو
الظاهر فقد افاض دلالة على انه عنه (قلت) المراد بالدلالة الاستلزام أي لا يدل عليه دلالة
الملزوم على لازمه (فان قلت) فيمنع تناقض كلام المصنف لانه نفي الاستلزام بقوله لا يدل
على انه عنه ثم اثبت بقوله بل هذا هو الظاهر (قلت) المنع اول الاستلزام القطعي والمثبت ثانيا
هو الاستلزام الظني فلا إشكال * (خاتمة) * (قوله المعلوم من الدين الخ) قال شيخنا الشهاب هل
المراد ان استقامته وفهمه من ادلة الدين بالضرورة لكفرهم او ظاهرها او ان اضافته للدين
والحكم بانه منه بالضرورة يحتمل كل منهما والظاهر الثاني اه واقول

(قوله وما اوجهه كلام الآمدي وابن الحاجب من ان فيه خلافا ليس بمراداهما) عبارة ابن
الحاجب مسئلة انكار حكم الاجماع القطعي ثالثها المختار ان نحو العبادات تكفر اه وعبارة
العمدة في تقرير الثالث مانصه ثالثها وهو المختار ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة من
الدين يوجب الكفر اتفاقا وانما الخلاف في غيره والحق انه لا يكفر هكذا افهم هذا الموضع فانه
مصرح به في المنتهى اه قال السعد انما قال ذلك أي هكذا افهم لان ظاهر كلام المتق
والشروح واحكام الآمدي ان في المسئلة ثلاث مذاهب اولها التكفير مطلقا والثاني عدم
التكفير مطلقا والثالث وهو المختار التفصيل بان حكم الاجماع ان كان مما علم كونه من الدين
بالضرورة فالانكار يوجب الكفر والا فلا ولا خفاء في انه لا يتصور من المسلم القول بان انكار
ما علم كونه من الدين بالضرورة لا يوجب التكفير والهاذا قال في المنتهى اما القطعي فكفر به
بعض وانكره بعض والظاهر ان نحو العبادات الخمس والتوحيد مما لا يختلف فيه وهو صريح
في ان الخلاف انما هو في غير ما علم بالضرورة كونه من الدين لكن

جعل الثالث على هذا التقرير بمذهبنا ليس على

ما ينبغي اه والله تعالى اعلم

بالصواب

عبد الوهاب بن محمد بن

تم الجزء الثالث من الآيات وبنيته الجزء الرابع اوله الكتاب الرابع في القياس

فانه قضى به النبي صلى الله عليه وسلم كما رواه البخاري ولا يكفر جاحدا لجمع عليه من غير الدين كوجود بغداد قطعا

* (فهرسة الجزء الثالث من الآيات المبينات) *

صفحة	صفحة
٢	(التخصيص)
٢٣	المخصص قسمان الأول المتصل
٢٤	الأول أى من أقسام المتصل الاستثناء
٤٥	الثاني الشرط
٥٢	الثالث الصفة
٥٢	الرابع الغاية
٥٤	الخامس بدل البعض من الكل
٥٦	القسم الثاني المنفصل
٦٨	مسئلة جواب السائل غير المستقل
	دونه تابع للسؤال الخ
٧٣	مسئلة ان تاخر الخاص عن العمل
	نسخ العام الخ
٧٦	(المطلق والمقيد)
٩٢	مسئلة المطلق والمقيد كالعالم
	والخاص الخ
٩٨	(الظاهر والمؤول)
١٠٧	(بحث الجمل)
١١٨	(البيان)
١٢١	مسئلة تاخير البيان عن وقت الفعل غير
	واقع الخ
١٢٩	(النسخ)
١٥٥	مسئلة النسخ واقع عند كل المسلمين الخ
١٦٦	(خاتمة) يمين الناسخ بتاخره الخ
١٦٨	* (الكتاب الثاني في السنة) *
١٨٥	(الكلام في الأخبار)
١٨٦	تعريف الكلام
١٩٠	تقسيمه الى طلب وغيره
٢٠١	مسئلة الخبر امام مقطوع بكذبه الخ
٢١٦	مسئلة يجب العمل به أى بخبر الواحد
	في الفتوى والشهادة الخ
٢٢٢	مسئلة المختار وفاقا للسمعاني وخلافا
	للمتاخرين ان تكذيب الاصل الفرع
	لا يسقط المروى الخ
٢٣٩	مسئلة لا يقبل مجنون وكافر وكذا صبي
	في الاصح الخ
٢٦٤	مسئلة الاخبار عن عام لا ترفع فيه
	الرواية الخ
٢٧١	مسئلة الصحابي من اجتمع مؤمن بمحمد
	صلى الله عليه وسلم الخ
٢٧٥	مسئلة المرسل قول غير الصحابي الخ
٢٧٩	مسئلة الاكثر على جواز نقل الحديث
	بالمعنى للعارف الخ
٢٨٢	مسئلة الصحيح يحتج بقول الصحابي الخ
٢٨٤	(خاتمة) مستند غير الصحابي قراءة الشيخ
	املا وتحدث بالخ
٢٨٧	* (الكتاب الثالث في الاجماع) *
٣٠٨	مسئلة الصحيح امكانه أى بالاجماع الخ
٣١٥	(خاتمة) جاحدا لمجمع عليه المعلوم من
	الدين بالضرورة كافر قطعا الخ

* (ت) *

عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ